Analogías alternantes de la nada

Ejercicios filosóficos sobre el vacío

Héctor Sevilla Godínez
(Coordinador)

PLAZA Y VALDES
PYV
EDITORES

Analogías alternantes de la nada

Ejercicios filosóficos sobre el vacío

Analogías alternantes de la nada

Ejercicios filosóficos sobre el vacío

Δ

Héctor Sevilla Godínez
(Coordinador)

PLAZA Y VALDES
PYV
EDITORES

Primera edición: diciembre 2014.

CREATIVE COMMONS

© Héctor Sevilla Godínez
hectorsevilla@hotmail.com

© Plaza y Valdés, S.A. de C.V.
Manuel María Contreras 73, Colonia San Rafael
06470 México, D.F. Tel. 5097 2070
editorial@plazayvaldes.com

Plaza y Valdés Editores
Calle Murcia 2, Colonia de Los Ángeles
Pozuelo de Alarcón 28223, Madrid, España
Tel. 91 862 52 89
madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

ISBN: 978-607-402-764-8

Impreso en México / Printed in México

Contenido

Presentación..... 9

1. Fenomenología de la nada. La idea del no-ser en la filosofía de Merleau-Ponty..... 17
Mario Teodoro Ramírez

2. La negación del otro: la "nada" como efecto nihilista del yo sobre otro cultural en J.M. Coetzee..... 33
Pablo Lazo Briones

3. El suicidio de Dios. La apología del exterminio humano en Philip Mainländer..... 51
Héctor Sevilla Godínez

4. La Nada de la noche de la fe y la Nada de la oscuridad del mal y de la Muerte..... 77
Ramón Kuri Camacho

5. Hermenéutica y nada (más)..... 113
José Alfonso Villa Sánchez

6. La nada según Hegel..... 133
José Antonio Pardo Oláguez

7. Hermenéutica analógica de la nada..... 155
Mauricio Beuchot Puente

8. Implicaciones de la Nada en la Teología..... 173
Manlio Fabio Altamirano

9. Sufrimiento y no identidad: reflexiones para una política negativa..... 195
Jaime Torres Guillén

10. Teoría crítica desde la nada: Aproximaciones Educativas y Psicológicas..... 213
Christian Omar Bailón Fernández

11. No-ente y abandono de ser. Dos aspectos del despliegue de la nada en Martin Heidegger 227
Ángel Xolocotzi y Vanessa Huerta

12. La nada de la deidad. Hacia una mística nihilista de herencia eckhartiana 247
Héctor Sevilla Godínez

Autores participantes..... 277

Presentación

El libro colectivo que el lector tiene en sus manos es producto de la colaboración de un grupo heterogéneo de filósofos y pensadores mexicanos que en sus temáticas y reflexiones encuentran una conexión con alguna de las formas en que se puede referir a la nada. El título del libro, *Analogías alternantes de la nada*, busca señalar las múltiples posibilidades con las que se nombra a la antípoda del ser, ya sea para generar abstracciones metafísicas o para concretar un pensamiento específico.

La analogía es, propiamente, el artificio idóneo para referir lo que es la nada, comenzando por el hecho de que su simple referente le distorsiona volviéndola, por tanto, un algo que contradice su modalidad de no ser un algo. Sin embargo, a la manera de no-ser, de negación del otro, de suicidio, de exterminio, de oscuridad, de no-identidad, de negatividad, de no-ente, de abandono de ser o como una configuración nihilista de la deidad, la nada puede hacerse presente en varios ámbitos de los actuales discursos y problemas filosóficos. A la vez, puede ser abordada desde el terreno hermenéutico, analógico, teológico o crítico. Asimismo, puede reflexionarse sobre la nada vinculándole con las conclusiones de filósofos tan representativos como Eckhart de Hochheim, Friedrich Hegel, Philipp Mainländer, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y muchos otros. Cada una de las anteriores posibilidades es llevada a su concreción en esta obra, la cual, producto de audaces, concienzudos y estimulantes razonamientos, así como de desenfrenadas y valientes intuiciones, justifica la recepción de su subtítulo: *Ejercicios filosóficos sobre el vacío.*

Los capítulos de este libro, escritos con brillantez por cada uno de los colaboradores, advierten un conjunto de visiones distintas, en ocasiones contrapuestas entre sí, que son fruto de las meditaciones implicadas en un tema tan árido y escabroso como lo es la nada. El volumen, por sí mismo, no posee el objetivo de agrupar pensamientos o conclusiones similares, sino que busca coadyuvar a la consolidación de las múltiples posibilidades de abordaje, actualización y renacimiento, de un tópico usualmente olvidado en la labor filosófica contemporánea, aturdida en ocasiones por la actual pretensión académica de centralizar el pensamiento en situaciones tangibles y cuantificables, ajenas a lo metafísico u ontológico. Es por ello que la diversidad de los postulados que a continuación se presentarán son un aliciente para la reflexión diversificada de las distintas analogías de la nada, sus formas, modos y convenciones, así como las líneas de investigación implícitas en tan demandante territorio.

La apertura de este libro es realizada elocuentemente por Mario Teodoro Ramírez, quien con una agraciada lucidez aborda *Lo visible y lo invisible*, la obra póstuma de Maurice Merleau-Ponty, en la que el filósofo francés expone una ontología que denota la intercambiabilidad del ser y la nada. El texto enfatiza en la circunscripción de la nada, debido a que es una ausencia de toda presencia, condición en la que se hace posible, precisamente, lo visible y lo que no lo es. El brillante capítulo invita a la consideración de un plano distinto al puro pensar, desde el cual se pueda contemplar al ser que deviene en nada y viceversa, lo cual fue el principio básico de la Ontología pura que planteó Merleau Ponty, una en la cual no se absolutizan las partes de la dialéctica referida. Con todas sus letras, Ramírez nos lleva de la mano al avistamiento y reconocimiento del reino de lo efímero, el cual deviene incesantemente.

Enseguida, Pablo Lazo realiza un significativo análisis sobre la negación del otro, refiriendo claramente a la nada como un efecto nihilista inmerso en las interacciones humanas. En ese sentido, el autor se adentra en las novelas de Coetzee, lo cual muestra la conjunción posible entre la literatura y la filosofía. El interesante ensayo de Lazo, refiere, con agudeza, la potencia de negación implícita en aquellos que administran la nada en otros, al humillares o excluirles. En el texto se denuncia,

valiente y atinadamente, el actual orden social, caracterizado por la negación injustificada de distintos grupos sociales, como el de los obreros, los campesinos o las víctimas de un Estado Soberano. Esa nada que se impone, así como su poder nulificador implícito, constituyen una acertada y muy inteligente invitación a repensar la nada.

En el tercer capítulo, el coordinador de este volumen realiza el esbozo de una síntesis del pensamiento de Philipp Mainländer. La atención central está dirigida a lo que el filósofo del Main enunció como el suicidio de Dios, el cual propicia que todo lo existente tenga como culmen último el exterminio, su desaparición, su nada. Se advierte además que la idea de la muerte de Dios, expuesta en la *Filosofía de la redención*, antecede e influye en lo planteado por Nietzsche respecto a la desaparición de lo Absoluto. Paradójicamente, la muerte divina deviene en la existencia de lo humano, dotando a la vida de una única intención: terminar. Además de integrar a Mainländer en la mesa del debate contemporáneo, el escrito tiene por objeto advertir que no es de la nada de lo que cada individuo debe salvarse, sino que, en todo caso, conviene redimirse de la existencia a través de la filosofía.

El siguiente estudio, comandado por Ramón Kuri, constituye un interesante aporte al centrarse en una Teología de la Nada, fundamentada, según menciona el autor, en la muerte redentora de Cristo. Kuri, con una sólida formación en el pensamiento clásico y medieval, aborda el enigma del mal, de la muerte, de la falibilidad humana, del dolor y del sufrimiento. Con pericia, el autor expone que el hombre está llamado a la gracia de Dios y lo contrapone a la Nada, la cual es denunciada como pecado y mal de nuestro tiempo. De esto es derivado que Dios no ha muerto sino que ha sido incorporado al destino del hombre. Se destaca la insuficiencia del hombre, así como su necesidad de enfrentar la "inteligencia luciferina", la cual tiende a la autonomía del mal, de la muerte y de la nada.

Por su parte, Alfonso Villa nos presenta una esplendida reflexión sobre el vínculo posible entre el ejercicio del hermeneuta y la nada. Para ello, nos invita a una experiencia hermenéutica categorizada esencialmente como un ejercicio lingüístico que está conjuntado por los estadios de comprensión, interpretación y aplicación. De tal modo, el autor afirma

que sólo el lenguaje permite que la experiencia concuerde, al menos intencionalmente, con la realidad. Con rigurosidad, Villa admite y señala decididamente que el ser se ofrece en el lenguaje; este giro hermenéutico contiene la afirmación de que la tradición entera se nos ha transmitido lingüísticamente, lo cual conlleva que el lenguaje constituye un hilo conductor que es nuestro único acompañante en el sesudo desenmarañamiento de las complejidades de nuestra cognición.

El sexto capítulo está sólidamente dirigido y estructurado en función del pensamiento de Hegel y su colindancia con la nada. Con sobrada erudición, Antonio Pardo resalta que la nada, por ser nada, no puede tener atributos; del mismo modo, en el texto se afirma que la filosofía hegeliana puede entenderse correctamente como una filosofía de la negación. Pardo, especialista en Hegel, revisa la crítica que el alemán realizó sobre la definición clásica de negación, a la vez que expone, con toda propiedad y justeza, que la refutación de una teoría filosófica no equivale al rechazo de la misma, sino a su superación. La negación, en ese orden de ideas, es la que hace posible la superación y, por ende, el progreso de la filosofía. El capítulo es de fundamental importancia por el vínculo que encuentra entre la nada y la negación, la cual es una de sus analogías más recurrentes.

En el capítulo denominado *Hermenéutica analógica de la nada*, escrito por Mauricio Beuchot, se encuentra una certera revisión histórica en la que se afirma que la nada, al acompañar al ser, forma parte del recorrido de la metafísica. El creador de la hermenéutica analógica señala la travesía representacional que hace de la nada algo oscuro y tenebroso debido a que al ser por excelencia se le adjudica una luminosidad irrevocable. En el capítulo se explica, con pulcritud y fineza, el motivo por el que la única manera atinada de pensar la nada es por medio de la analogía, lo cual confirma el título de esta obra. Con sus didácticas palabras, Beuchot explica elegantemente la manera en que, a partir de la nada, podemos hacernos conscientes del ser; sus palabras son, por ello, una precisa invitación a aceptar el reto de filosofar sobre la nada.

Provocativo y apasionado es el texto con el que participa Fabio Altamirano en el octavo capítulo. En sus líneas, el autor busca las coincidencias

entre un ejercicio filosófico de la nada y la práctica de la fe; para ello, se abordan distintos ejes disciplinarios desde los cuales se intenta comprender el vínculo entre la Teología y la nada. Altamirano alude a algunos preceptos del magisterio de la Iglesia y señala la posibilidad de una Nada Absoluta desde la cual se asiente una modalidad alternativa de creencia. Bajo ese tenor, la distinción entre la nada y la Nada se hacen evidentes y se comienza a construir una Teología de la Nada o centrada en la Nada, ámbito en el que la contemplación del vacío es una alternativa de encuentro con Dios.

Muy interesante es la aportación de Jaime Torres Guillén, quien con destreza y precisión quirúrgica aborda el concepto de dialéctica negativa de W. Adorno y argumenta sobre la posibilidad de pensar la praxis a partir una política de negatividad. De tal modo, se plantea que la experiencia individual de sufrimiento y su derivada autorreflexión crítica constituyen la dialéctica negativa desde la cual pueden conocerse algunos elementos de la realidad. El innovador escrito de Torres ofrece varias pistas para pensar lo no-idéntico en la política e invita a reconsiderar la utopía a pesar del bloqueo de la realización de lo político en un mundo controlado. Con firmeza y congruencia sin paragón, el autor denuncia las condiciones en las que la política es doblegada por los principios de una sociedad irracional y capitalista, situación en la que se hace urgente e imprescindible el quehacer filosófico.

Con la precisión como directriz, Christian Bailón nos presenta un conjunto de reflexiones que señalan la posibilidad de vincular a la nada con la Teoría Crítica. Para ello, los intentos de derrocar a los sistemas totalitarios deben observar a la nada como un espacio lleno de posibilidades, es decir, como un baluarte que encamina a la liberación por vía de la trascendencia de lo simbólico y la apertura a lo posible. Bailón refiere con audacia las conexiones entre la psicología y las prácticas educativas, a la vez que advierte sobre las modalidades en las que se hace posible una actitud creativa descentrada del culto al yo y de las obsesiones que caracterizan al mundo occidental.

El undécimo capítulo está construido por un encomiable texto de Ángel Xolocotzi y Vanessa Huerta; en su ensayo, ambos pensadores

refieren el problema del ser que ocupó a Heidegger, a quien distinguen de la corriente existencialista. A la vez, el texto enuncia los elementos centrales por los que el filósofo alemán eligió el vocablo *Dasein* para referir la aperturidad y la modalidad ontológica de lo humano. Se destacan con precisión los elementos distintivos entre el ser y el ente, así como la conclusión heideggeriana consistente en que "el ser es la nada del ente" lo cual configura el hilo directriz de la docta reflexión de los autores; además, Xolocotzi y Huerta dejan en claro que la pregunta por el ser en Heidegger supuso un replanteamiento de la nada y que el porvenir de la filosofía no se encuentra distanciado de la cibernética y la virtualidad.

Finalmente, el autor de estas líneas baja el telón del libro con un escrito que se enfoca en la espiritualidad del Maestro Eckhart y su posible vínculo con lo que se denomina la Nadeidad, es decir, una Deidad vacía que está en el fondo sin fondo de una mística fundada en la vacuidad. La reflexión aborda algunos de los tópicos eckhartianos centrales, tales como el anillo del ser, la pobreza de espíritu, el centro vacío de Dios, el embarazo de la nada y la fecundación que con ella realiza el místico cuando logra la *separación*. Asimismo, el escrito refiere a algunos de los herederos contemporáneos de la mística propuesta, incluyendo referencias a Nishitani y Nâgârjuna. Con todo ello, se advierte la posibilidad de obtener un fruto de la nada, el mismo que el individuo obtiene cuando ha logrado vaciarse de sí.

Por último, deseo agradecer profundamente a todos los colegas, amigos cada uno, que han participado, con sus invaluables colaboraciones, en la realización de esta obra. Como el lector podrá observar, los diversos estilos y matices que individualmente se aportan son de una riqueza que rebasa cualquier adjetivo. La filosofía, como todo producto de lo humano, no puede ser sostenida sin un ejercicio de construcción colectiva, ya sea para la confrontación, la intensificación, la comparación o la construcción conjunta; por ello, el ejercicio de los pares es inobjetablemente imprescindible. En ese sentido, la realización de esta obra busca coadyuvar al diálogo y al debate entre distintas posturas filosóficas, teniendo en la temática de la nada su estructura contenedora.

Sólo me resta hacer patente la intención de que los ejercicios filosóficos desbordados en las siguientes páginas sean un aliciente que invite al pensamiento y a la meditación a todos aquellos que, arrojados a este mundo, hemos robado un lapso de ser a la nada para emitir, someramente, un suspiro de reflexión.

Héctor Sevilla Godínez

1. Fenomenología de la nada
La idea del no-ser en la filosofía de Merleau-Ponty

Mario Teodoro Ramírez

> Decir que la nada *no es*, que es negación pura, es decir demasiado: es fijarla en su negatividad, tratarla como una especie de esencia, es introducir en ella la positividad de las palabras, cuando sólo puede tener validez como algo que carece de nombre, que no descansa ni tiene naturaleza.[1]
>
> La nada es más bien la diferencia de los idénticos. [2]
> Merleau-Ponty

En su obra póstuma, *Lo visible y lo invisible*, el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty –una de las grandes figuras de la filosofía del siglo XX– expuso a profundidad su original concepción ontológica, donde ocupa un lugar clave, prácticamente como condición de posibilidad de esa originalidad, su muy particular idea acerca de uno de los términos (¿concepto?) más problemáticos y huidizos del pensamiento:

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix-Barral, 1966, p. 115. Existe ahora una nueva versión: Buenos Aires, Nueva visión, 2010.

[2] *Ibíd*., p. 316.

la "nada". Así ha sido a lo largo de la historia de la filosofía. Tenemos desde quienes consideran que no hay pensamiento válido de la nada porque pensar es pensar siempre "algo" y, por ende, la nada es impensable e indecible (nada hay que decir de la nada), hasta quienes han observado desde siempre (desde el pensamiento oriental) que nada (ningún ente) puede pensarse sin la nada (como correlativo, contraparte o punto de contraste). ¿Qué es, pues, la nada? ¿Podemos pensarla? ¿Cómo pensar lo que no-es? Creemos que el filósofo francés, que plantea la pregunta por la nada en un plano estrictamente fenomenológico, es decir, en el plano de nuestra experiencia originaria, puede ayudarnos a alumbrar esta escabrosa cuestión, a mostrarnos a la vez la condición y el límite de un pensamiento adecuado o con sentido de la "nada", de su valor y su fecundidad.

En esencia, lo que Merleau-Ponty propone es una ontología de la unidad del ser y la nada, de su intercambiabilidad; más allá de una filosofía del Ser puro o una filosofía de la Nada pura –ambos proyectos incompatibles con nuestra experiencia o con un pensamiento medianamente consistente–, pero también de una mera dialéctica abstracta y puramente especulativa a la manera de Hegel. La concepción de la "nada" planteada por nuestro filósofo, como "nada relativa" o "negatividad sin identidad", resulta altamente original y de alguna manera permite superar algunos callejones sin salida del pensamiento filosófico así como algunos atolladeros del mundo contemporáneo, particularmente el del "nihilismo". Podríamos decir que desde su punto de vista el nihilismo es el resultado de una visión parcial, todavía metafísica, del Ser, de la Nada, y de la condición humana.

Plantearemos a continuación el punto de emergencia de la reflexión sobre la nada en Merleau-Ponty en su discusión de las implicaciones del negativismo sartriano y el pensamiento dialéctico en general. En un segundo momento daremos cuenta de su concepción ontológica y del lugar que en ella ocupa la noción de nada. En un tercero, y conclusivo momento, abundaremos sobre el significado y alcance de la filosofía de Merleau-Ponty y su concepción de la nada en el marco general de la historia del pensamiento.

Crítica del negativismo y la dialéctica

Merleau-Ponty destila su idea de la nada a partir de un contraste crítico con el pensamiento de su coetáneo y contemporáneo, el filósofo existencialista Jean-Paul Sartre. Como es sabido, ambos filósofos estuvieron estrechamente vinculados en una época y compartían ideas, posturas políticas y proyectos editoriales (la revista *Les temps modernes*), pero sobrevino el conflicto y, al fin, la ruptura. La prematura muerte de Merleau-Ponty no permitió el reencuentro de los antiguos camaradas[3]. Ciertamente, las diferencias entre ambos existían, y eran sobre todo de carácter filosófico. Merleau-Ponty la expone de forma explícita en *Lo visible y lo invisible*, donde detalla una crítica a la ontología sartriana expuesta en el famoso texto *El ser y la nada*[4]. Aunque la crítica merleaupontiana al sartrismo tiene un significado importante en la historia de la filosofía del siglo XX, sobre todo si consideramos que esa crítica se extiende de forma más duramente polémica a la dimensión política (tal y como se expone en el último y extenso capítulo de *Las aventuras de la dialéctica*[5]), nos interesa en este momento no tanto exponer los elementos de esta discusión cuanto extraer positivamente la propia concepción ontológica que Merleau-Ponty va destilando de su análisis crítico de las tesis sartrianas.

En su búsqueda de una vía de acceso a nuestra experiencia perceptiva, en cuanto primer acceso al Ser, y después de una crítica radical a la filosofía reflexiva (el idealismo moderno), es decir, a toda filosofía que afirme una conciencia separada y termine reduciendo el Ser a idea o concepto (a construcción de conciencia), Merleau-Ponty interroga la ontología de Sartre con el propósito de decidir si realmente es el tipo de pensamiento que nos permitirá salir de los cercos del pensamiento

[3] Sobre la relación Sartre - Merleau-Ponty, *cfr*. "Sartre, Merleau-Ponty: les lettres d'une rupture", en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, pp. 129-170.

[4] *Cfr.* Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966.

[5] Maurice Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La pléyade, 1974. Ver particularmente el capítulo: "Sartre o el ultra-bolcheviquismo", pp. 109-226.

idealista y reconstituir una filosofía del ser y el mundo. Concuerda Merleau-Ponty con la intención general del proyecto sartriano de una filosofía de la "existencia", es decir, con la vena anti-intelectualista de su concepción existencialista, así como con el propósito de una desustancialización radical de la conciencia, con la asunción, en términos de Sartre, de que la conciencia no es un "ser", no es un "algo", sino, más bien, un "no ser", una "nada". Lo que Sartre pretende es llevar el rasgo de la *intencionalidad* de la conciencia, señalado por Husserl y la fenomenología, a su punto más extremo y coherente: si la conciencia está toda ella fuera de sí, si está tendida hacia otra cosa, y no es más que está capacidad de "tender" a lo otro, entonces la conciencia "no es", dice Sartre, no pertenece al reino del "en sí" sino que abre un reino difuso y frágil que es el reino del "para sí", la Nada en cuanto tal. En tanto que "nada", la conciencia no se sostiene evidentemente a sí misma –ella no tiene un "ser"--, luego entonces sólo puede sostenerse en el "Ser", en el "en sí", el cual, en contraparte, en cuanto ser macizo, pleno y compacto no posee de suyo ningún sentido, ninguna significación ni razón: "El en-sí está pleno de sí mismo, y no cabe imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser, la mejor fisura por la que pudiera deslizarse la nada"[6]. Por ende, el Ser necesita de la conciencia para revelarse, para ser "algo": "la nada es la posibilidad propia del ser y su única posibilidad"[7]. De esta manera la dialéctica entre Ser y Nada es perfecta: perfectamente opuestos (sus caracteres son excluyentes) y, por ende, perfectamente complementarios: no es uno sin el otro y ambos son, en su mutua ajenidad constitutiva, posibles por igual. Dejan de competir entre sí. El En sí "es" y el Para sí "no es". No hay relación sino una mutua enajenación, dice Merleau-Ponty. "Desde el momento en que me concibo como negatividad y concibo al mundo como positividad desaparece toda interacción: con la totalidad de mi ser avanzo hacia un mundo macizo; entre él y yo no hay punto de contacto ni de retroceso, puesto que él es el Ser y

[6] Sartre, *Op. cit.*, p. 124.
[7] *Ibíd.*, p. 129.

yo no soy nada"[8]. Ahora bien, en cuanto la conciencia o existencia humana es "nada", es entonces indeterminada e incondicionada, pura posibilidad: nada la ata y nada la conduce, es pura libertad. Una filosofía de la libertad sin restricciones queda fundada –el propósito de Sartre.

Manteniéndose estrictamente en el plano fenomenológico Merleau-Ponty cuestiona el carácter metafísico de las categorías y las tesis sartrianas, su carácter absolutista y, finalmente, su inconsistencia con los rasgos de nuestra experiencia real. A poco que nos remitamos a ésta, vamos observando que Sartre traiciona el cometido filosófico de dar cuenta de las cosas mismas y de no intentar sustituir nuestra experiencia del mundo con una construcción artificial y meramente ideológica al fin. Para Merleau-Ponty, ni la conciencia se puede entender, si nos atenemos a la experiencia de ella por ella misma, como un puro no-ser, como una nada o un vacío de pura indeterminación; ni el Ser se puede definir como "en sí" compacto y acabado, y donde ninguna indeterminación, carencia o fragilidad le acontece. La libertad tampoco podrá ser pensada como "absoluta", su realización no es irrelevante[9]. La interdependencia dialéctica entre el Ser y la Conciencia que Sartre había avanzado en contra de las posturas del idealismo o del realismo clásico se quedó finalmente en pensamiento de la abstracta oposición, la dicotomía y el desconocimiento de la consistencia efectiva de ambos términos: de la Conciencia y del Ser, de la realidad humana y del mundo real. Merleau-Ponty opta por otra perspectiva, por una mirada más atenta y cuidadosa, más atenida al "fenómeno" en cuanto tal. Opta por una visión que escape por igual al idealismo, al realismo y a la dialéctica, esto es, a la priorización ya de la conciencia o ya del ser, o ya de la simple oposición dicotómica entre ambos. La filosofía de Merleau-Ponty rehúye la tendencia a simplificar, a "reducir", de la mayoría de las ontologías, y

[8] Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 76.

[9] "La idea de la acción, pues, desaparece [en la filosofía de Sartre]; nada puede pasar de nosotros al mundo, porque nosotros no somos nada asignable y porque el no-ser que nos constituye no podría insinuarse en la plenitud del mundo". Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1977, p. 445.

no teme a afrontar la complejidad, pluralidad y diversidad del mundo, su intrínseca problematicidad. Lo más congruente con nuestra experiencia es pensar en términos de "relaciones". Lo que "hay" no es Ser ni Nada sino Relación, esto es, proceso, reversibilidad, devenir, multiplicidad. Lo que hay es una compenetración profunda y permanente entre Ser y Nada que diluye su oposición excluyente tanto como su separación definitiva, y que tampoco nos deja en la mera ambivalencia de ir de uno a otro, incluso de tomar uno por otro pero sin superar nunca la dicotomía y el pensamiento abstracto.

Compenetración, *Ineinander*, es la palabra de Merleau-Ponty. Una de ellas; también podemos hablar de superposición o usurpación (*empiètement*[10]), interrelación, incrustación, encabalgamiento, promiscuidad… Quiasmo, en fin[11]. Es decir, una relación entre dos tal que conforman en verdad un tercer orden, un tercer reino ontológico, el cual, sin embargo, no consiste en un nuevo tipo de "sustancia" (de "ser"); se trata de una configuración (una *Gestalt*) o reconfiguración de los elementos existentes[12]. Podemos llamarlo simplemente "mundo": articulación, estructura o *logos* de lo existente. Merleau-Ponty creyó necesario introducir la palabra "carne" (*chair*) para designar este nuevo orden de ser: la doble referencia entre el sujeto corporal y el mundo sensible, la complementariedad plena entre ambos (las dos medias naranjas, el ying y el yang, lo cóncavo y lo convexo, el camino de ida y el camino de venida), gracias a lo cual la "nada" ya no podrá decirse sólo de la conciencia,

[10] Sobre la génesis en Merleau-Ponty de una filosofía de la "superposición" (y la importancia de la discusión con Sartre para llegar a ella), véase: Emmanuel de Saint-Aubert, "Superposición y deseo. La conferencia de México sobre el Otro", en: Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos /UMSNH, 2012; pp. 15-44.

[11] *Cfr.* Mario Teodoro Ramírez, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México, FCE, 2013.

[12] Sobre la importancia de la teoría de la Gestalt en el pensamiento de nuestro filósofo, *Cfr*. M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957.

del Para-sí: hay vacíos y huecos en el paisaje de lo visible, en el Ser mismo, y, a la vez, las inercias no serán sólo atributos del en sí o meras contradicciones de la conciencia (como los "lapsus" freudianos, donde una conciencia más consciente que el yo "realiza" ciertos actos o conduce la vida del sujeto). Es en la profunda e inextricable integración del sujeto y el mundo en el plano de lo *sensible* que Merleau-Ponty establece una nueva concepción del Ser, de la Nada, y de sus relaciones. El Ser no es pleno y absoluto, pero la Nada lo es menos. "La nada (o más bien el no-ser) es hueco y *no agujero*"[13]; más que la forma de puro vacío, de un hoyo, la "nada" tiene la forma, para Merleau-Ponty, de un bajorrelieve, una hondura, una cueva, una "profundidad"; se trata de un vacío relativo, de una nada "circunscrita". La Nada no es claramente algo por sí misma o en sí misma (sería entonces "ser" y no nada), pero tampoco es puro no ser, ausencia absoluta (sería también otorgarle alguna forma de ser). Es una ausencia relativa, "no es" tal o cual cosa, aunque ciertamente tampoco es una ausencia "provisional", eventualmente superable (una carencia que se colmaría en algún momento futuro); es una "ausencia" constitutiva de toda "presencia". No solamente en el sentido de que una presencia conlleva ausencia (algo se presenta sobre el fondo de lo que "no se presenta") sino porque la propia presencia queda afectada por esa relación intrínseca con la ausencia al grado que no hay presencia pura, que toda presencia es *a la vez* ausencia. Lo ausente, la nada o lo invisible no es pues, para nuestro filósofo, absoluto, pero es originario: está desde el principio y permanece tal. Explica Merleau-Ponty:

> Principio: no considerar lo invisible como *otro visible* "posible" o como un "posible" visible para otro: sería destruir la contextura que une a lo invisible. (…) –lo invisible está ahí sin ser *objeto*, es la transcendencia pura, sin máscara óntica. Y las mismas realidades visibles están centradas, a fin de cuentas, en un núcleo de ausencia.[14]

[13] Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 240.
[14] *Ibid*., p. 277.

Lo invisible

Como puede verse, la concepción de lo "invisible" que Merleau-Ponty tiene presente, particularmente en su última obra, nos proporcionan una buena muestra de su manera de afrontar y precisar fenomenológicamente la cuestión de la "nada". Él mismo lo dice: "la nada no es más (ni menos) que lo invisible"[15]. Y también: "Más que del ser y la nada, sería preferible hablar de lo visible y lo invisible, repitiendo que no son contradictorios"[16]. Esta transposición al plano fenoménico (fenomenológicamente comprendido), esto es, al campo de la experiencia perceptivo-corporal del mundo, al campo del propio mundo sensible, visible, es la original alternativa que Merleau-Ponty nos propone. Antes que "pensar" la nada (lo que nos lleva siempre a paradojas o callejones sin salida), nuestro filósofo nos propone "ver la nada", es decir, pensar la "nada" desde la manera como ella se aparece a/en nuestra experiencia perceptiva. De la misma manera como nos propone resolver el problema de lo Real o del ser del Otro: no como "objetos" de una conciencia intelectiva sino temas o motivos de una conciencia encarnada y una experiencia perceptiva: se trata de hablar de qué es lo Real percibido, lo qué es el Otro en tanto que percibido, esto es, en tanto que realidad corporal, perceptible, ante nosotros, o mejor, con nosotros, junto a nosotros. Igual respecto a la nada. Ha sido y es problemático resolver el problema de la nada, del no ser, en tanto queramos hacerlo en el plano del pensar (que, por definición, "objetiviza", convierte en "objeto" todo lo que toca; al entrar y permanecer en el plano puro del pensamiento la nada se vuelve meramente imposible e indecible). Remitidos a la experiencia perceptiva, resulta claro que la "nada" forma parte de lo que percibimos, que hace a lo que vemos y captamos, pues lo que vemos no es plenitud, presencia total (hay sombras, invisibilidad, oscuridad, lejanía).

[15] *Ibíd*., p. 310.

[16] M. Merleau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964, p. 30.

En principio, ya desde el título del texto póstumo *Lo visible y lo invisible*[17] se observa una tesis dialéctica o de complementación/compenetración entre ambos polos. No hay uno sin otro: ni lo visible es puro, absoluto, ni lo invisible es puro, autosubsistente; ambos términos, ambas dimensiones del fenómeno no existirían la una sin la otra, por ende, no existen de forma propia, positiva, ninguno de los dos designa algún tipo de ente, sustancia o cosa. Lo visible no es presencia plena, lo invisible no es ausencia total.

> Lo invisible no es lo contrario de lo visible: lo visible tiene una contextura invisible y lo in-visible es la contrapartida secreta de lo visible, sólo aparece en lo visible, es el *Nichturpräsentierbar* que me es presentado como tal en el mundo –no se le puede ver en él, y todo esfuerzo para verlo lo hace desaparecer, pero está en la línea de lo visible, es su foco virtual, se inscribe allí (en filigrana).[18]

"Lo visible está pregnante en lo invisible"[19]. Así, visible e invisible deben ser concebidos como dimensiones, como dimensionalidad sin más en el sentido de que no se dicen de una realidad única que las contendría y explicaría a ambas. Lo único que tenemos es la doble referencia, las dos caras de una misma moneda que, como decimos, no tiene más ser que sus "dos caras".

La banda de Moebius es una buena ilustración de la concepción de la dualidad de Merleau-Ponty: entre el sujeto y el mundo, entre el Ser y la Nada, entre lo visible y lo invisible (y luego, entre la experiencia y el pensamiento, el pensamiento y el lenguaje, el individuo y la sociedad, la estructura y la praxis, la moral y la política; incluso, lo profano y lo sagrado), hay un movimiento que pasa, en un espacio topológico, de un lado a otro sin solución de continuidad. Pasamos, como en la banda mencionada, de un lado a otro sin dar un salto, sin cambiar de nivel, sino

[17] Lo que no fue decisión suya sino de Claude Lefort, su discípulo y editor, aunque se trató de una decisión afortunada y de alguna manera fundada en la intención general reflejada en el texto. Cf. el "Epílogo" de *Lo visible y lo invisible* escrito por Lefort.

[18] Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 261

[19] *Op. cit., Loc. cit.*

circulando simplemente. Yendo del sí a lo otro, y volviendo de lo otro al sí, en un movimiento continuo que no acaba, que no se cierra o funde en un solo plano: en cualquier momento o punto, siempre hay *el otro lado*.

Pero ¿a qué se refiere Merleau-Ponty cuando habla de lo visible y lo invisible? En principio, simplemente, al sentido de la vista, al campo de nuestra visión, a lo que significa "ver": lo más obvio y común y, sin embargo, lo más problemático y enigmático[20]. Como buen fenomenólogo, nuestro filósofo concibe a la visión como un "acto intencional"[21], esto es, no como un proceso mecánico-objetivo. La visión es una experiencia, un modo de relación entre el sujeto y el mundo, entre el sujeto vidente y el mundo visible. Previa a la dialéctica entre lo visible y lo invisible, Merleau-Ponty explora la dialéctica entre el cuerpo vidente y el ser visible. Ambos términos también mantienen una relación de compenetración y de mutua y simultánea constitución: no hay el vidente sin lo visible y no hay, obviamente, lo visible sin el vidente. Lo visible es un *campo* de ser, no es un objeto, una cosa que preexista a su aparición y configuración para un sujeto. Hay, más bien, una mutua referencia, una mutua iluminación, un *co-nacimiento*: vidente y visible nacen juntos y así se mantienen. El vidente no se define ni capta a sí mismo sin el campo visible que se articula –que él articula– a su alrededor. A su vez, lo visible no está cerrado sobre sí mismo, no precede al acto de la visión que lo revela. No hay lo visible "en sí", pues siempre es un visible para un vidente. A la vez, el vidente es parte del propio campo visible, pues él ocupa un lugar ahí: lugar, posición o perspectiva que se deja saber (que se deja "ver") en el modo específico en que lo visible se ordena y configura ante sus ojos. Podemos decir que el vidente capta lo visible como desde su interior: en el corazón de la Visibilidad late la vida del vidente. Queda claro que el vidente no es una "conciencia", un "nadificador" –que

[20] Sobre el carácter a la vez evidente y enigmático de la visión, teniendo como ejemplo paradigmático el de la pintura, cf. Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 1977.

[21] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción, Op. cit*., particularmente la "Introducción".

por definición, y en los términos de Sartre, se mantiene "fuera" de aquello a que se refiere o de lo que es correlato—y queda claro también que lo visible no es un ser "en sí", algo que existiría por sí y antedatándose al sujeto perceptivo. Vidente y visible, incrustados uno en otro, forman una modalidad de ser inédita, singular e irreductible a nada previo. Merleau-Ponty habla de una "Visibilidad-en-sí", de un inter-reino o un ser de "entrelazo" (y esto que se dice del vidente y lo visible puede extenderse a todos los sentidos: lo tangente y lo tangible, el gustador y lo gustado, el oyente y lo oíble, etc., y por ende, se puede hablar también de una "Tangibilidad-en-sí", una "Audibilidad-en-sí", una "Gustabilidad-en-sí", etc.)[22]. Es, pues, el reino de la *Chair*, de la Carne: eso que no tenía nombre en la historia de la filosofía. Eso que, de tan cercano, tan íntimo y tan común a la vez, no habíamos "visto"…

Ahora bien, en cuanto lo visible existe para el vidente se trata entonces de un visible organizado según una cierta articulación o estructura –la estructura básica de nuestra percepción es la *Gestalt* figura/fondo. Lo visible no es una mole de ser plana y uniforme: es un Ser escalonado, comporta niveles, planos: cercanías y lejanías, traslapes, escorzos (palabra fenomenológica típica), es decir, tiene, precisamente, la forma de un "campo", de un "paisaje", un ser de horizontes, de pluralidad y diversidad. Lo visible conlleva, pues, y necesariamente, zonas de invisibilidad, que son tan pertinentes y relevantes como las propias zonas de visibilidad. Nada veríamos sino es porque hay algo que no vemos. Pero esto que no vemos, esta invisibilidad no es absoluta ni definitiva, no es una nada de visión, sino un invisible provisional y moviente, una nada relativa. Como dice Merleau-Ponty: "se dice invisible como se dice inmovilidad no porque sea extraño al movimiento sino porque se mantiene fijo en él. Es el punto o el grado cero de visibilidad, la abertura de una dimensión de lo visible"[23]. En tanto que sujeto corporal, el vidente puede moverse (real o virtualmente), puede desplazarse en torno lo visible y la estructura del paisaje, la combinación de visibilidad e invisibilidad va

[22] *Cfr.* Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 172.
[23] Merleau-Ponty, *Signos*, p. 30.

cambiando cada vez. En el reino de lo visible nada permanece estático, uniforme, acabado. No hay cosas sino relaciones, decíamos, la *Relación* es la consistencia de lo que vemos (y, en general, de lo que existe). "El mundo no se sostiene sino en movimiento, sólo de este modo pueden estar juntas todas las cosas"[24]. Todo fluye, todo cambia. Lo visible deviene invisible y lo invisible visible, el Ser deviene Nada y la Nada Ser. Estamos a las puertas de una nueva ontología, de una nueva Filosofía.

Ontología de la nada

¿Cuál era la expectativa de la fenomenología radical de Merleau-Ponty? ¿Cuál sería su punto de arribo? Es algo que no podemos responder a ciencia cierta, pues su obra quedó desafortunadamente trunca por su prematura muerte, o por una muerte que lo encontró en el momento en que iba a configurar y consolidar su concepción filosófica más acabada. Tenemos dos opciones a partir de sus últimos textos y sus textos inéditos: por una parte, suponer que Merleau-Ponty iba a plantear una *ontología fenomenológica*, es decir, una elaboración de temas básicos de la filosofía "sustentados" o "fundamentados" en la consistencia del campo fenomenológico tal como él lo describe; en fin, una filosofía que nos mostraría el paso de la experiencia sensible al campo del lenguaje, el conocimiento y la praxis, por ende, la continuidad y unidad de todos los niveles de nuestra experiencia y comprensión. Sería una modalidad más o menos congruente con las intenciones y formulaciones expuestas en sus obras previas, particularmente con el tipo de concepción mostrada en la *Fenomenología de la percepción*. Otra alternativa, que aquí querríamos decantar y elegir sería la de elaborar una nueva Metafísica, una Ontología pura, esto es, una concepción filosófica libremente especulativa, ya no sometida a las restricciones de ningún tipo de "empirismo" (positivista o fenomenológico), es decir, a ningún tipo de "subjetivismo" (formal-lingüístico o reflexivo-vivencial). La fenomenología sería, en todo caso,

[24] *Ibíd*.

para el último Merleau-Ponty, algo así como la "escalera" del análisis lógico de Wittgenstein: una vez usada habría que tirarla…

El propio Merleau-Ponty empieza a apuntar en el sentido de una ontología general-especulativa cuando dice en una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*: "Resultados de la *Ph. P.* [Fenomenología de la percepción]– Necesidad de llevarlos a una explicitación ontológica"[25]. Esto es, él está consciente que el camino fenomenológico debe ser superado en un cierto punto: cuando nos coloca precisamente ante una modalidad del Ser donde las contraposiciones quedan disueltas y donde ya no hay derecho a seguir manteniendo una conciencia separada, enfrentada al mundo. Si hacemos a la conciencia –a través de la corporalidad viviente– parte del mundo, entonces superamos a la vez el idealismo y su abstraccionismo y el realismo y su simplismo. El Ser al que volvemos ya no es el ser pobre y reducido de las visiones objetivistas, la del realismo ingenuo o la del realismo científico, puesto que contiene en germen la posibilidad de conciencia y de vida espiritual en general. El Ser recobra fuerza, intensidad, sentido. No es espesor mudo, pesado, sino intensidad viva, ligereza, Existencia generalizada. La nada lo conforma y, de alguna manera, lo explica y genera. No la nada como algún tipo de ente o de cosa (el mayor desatino conceptual), sino la nada como ausencia relativa, como *rien* (nada relativa, ausencia) y no como *néant* (nada absoluta, no ser sin más). Esta nada relativa, como los huecos, hoyos, distancias, vacíos en un paisaje, tiene una función fundamental: es lo que contribuye a la exuberancia del Ser y es lo que, a la vez, nos recuerda la efímera, finita y mortal consistencia de la vida, de la Existencia. Vivimos por la nada, percibimos por la nada, pensamos gracias a la nada. Nada somos y en nada nos convertiremos. Pero aún la muerte es una nada relativa en cuanto, referente de la vida, hace sentido, produce sentido. La vida humana se desdibujaría si no terminara, si el viviente no muriera y fuera inmortal. La Nada forma parte del Ser y es por lo cual hay *sentido, forma, razón y vida*.

[25] *Ibíd*., p. 225.

De manera global se han caracterizado ya las diferencias entre el pensamiento occidental y el pensamiento oriental:[26] son fundamentales. Mientras la filosofía occidental tiene como punto de partida el "ser", la filosofía oriental tiene como punto de partida el "no ser". La primera está en condiciones de construir un discurso positivo, fuerte, seguro; mientras la segunda apunta a un discurso negativo, frágil, incierto, un discurso, por ende, que nunca va a poder funcionar como un instrumento de conducción o dominación. Para el occidental el Ser es "presencia", manifestación, revelación, y es todo él positividad y verdad. El occidental, particularmente el griego, no da lugar a lo informe, a la infinitud o a la carencia: el ser es perfecto y completo. Para el oriental, lo que "es" es sólo apariencia, y la verdad esencial, el fondo más allá de la velo de maya de la existencia, es "nada", indeterminación, vacío. Innombrable e insignificable. Frente a esta relación de oposición excluyente, y que ha marcado a la historia de la humanidad, Merleau-Ponty nos ofrece una concepción que busca superar la dicotomía, la eterna contraposición. Para su fenomenología radical no se trata de escoger entre uno u otro de los términos contrapuestos sino de hacerlos posibles ambos a la vez: no absolutizar el Ser, ni absolutizar la Nada. Ver su imbricación, su interdependencia, y, más allá, la manera en cada uno modifica su identidad y sustancialidad y nos permite dar lugar a un mundo de variación y diversidad, tan intenso y vivo como frágil y cambiante, como igualmente frágil y cambiante, grácil incluso, es el espíritu que encuentra ahí su morada inicial y de la que nunca podrá separarse totalmente a riesgo de convertirse, ahora sí, en pura nada.

Pero esto es lo que realmente tenemos, es lo que nuestra experiencia, analizada en serio y a fondo, nos enseña, y es una enseñanza que debemos guardar y llevar legítimamente a otros planos. El universo es esta combinación azarosa de ser y nada, también lo es la vida humana, la historia, el mundo del sentido, el de la razón. ¿Qué es el lenguaje sino una combinatoria de sonidos y silencio que hace al sentido y que hace a la vez

[26] *Cfr*. Luis Villoro, "Una filosofía del silencio: la filosofía de la India", en: *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 2006; pp. 81-100.

que nunca podamos presumir que el sentido es algo fijo y acabado? ¿Qué es la razón sino ese intento humano de comprender la sin-razón, "aquello que en nosotros y en los demás, precede y excede a la razón"?

Nuestra época no es la del nihilismo cumplido sino la de la conciencia crítica del nihilismo o la de la radicalización del nihilismo que llega a su límite positivo: la negación de sí mismo y el reconocimiento de que el reino de la nada (la muerte, el sinsentido, la ausencia de Dios, la crisis de los valores) es nuestro reino, el reino de lo efímero, lo relativo, lo variante y cambiante, lo insustancial y perecedero. Sin embargo, el reconocimiento de ésta, nuestra verdad, de ésa, nuestra única razón, nos abre, por fin, al sentido del mundo, a la consistencia viva de la existencia, al mundo del azar y la *libertad*. Liberados de sustancias, dioses y teleologías sólo nos queda la *adoración* del mundo y la crítica de toda ilusión metafísica y teológica. Perdidos por fin, ¡salvados, por fin!

2. La negación del otro

La "nada" como efecto nihilista del yo sobre otro cultural en J.M. Coetzee

Pablo Lazo Briones

"La nada no es algo", está frase, aparentemente de Perogrullo, revela la verdadera dimensión de su poder de nihilización cuando se le complementa con el siguiente predicado: "la nada no es algo, pero siempre niega algo". Con esto se reorienta un problema ya muy viejo, tan viejo como las elucubraciones de Schelling y su famosa pregunta admonitoria "¿por qué hay algo y no, más bien, nada?", y las disquisiones de Hegel sobre el carácter absoluto de Ser y Nada como equivalentes en su vaciedad (o absoluta extensión conceptual sin contenido concreto). El estatuto ontológico de la "nada" se reorienta –lo que es igual a decir, cobra su verdadera relevancia- cuando se abandonan estas perspectivas, que siempre nos conducen a callejones sin salida lógicos, y al inevitable deslizamiento en posturas ontoteológicas imposibles, para decirlo con un giro heideggeriano. Al decir "la nada no es algo, pero siempre niega algo", nos obligamos a situar a "la nada" como una potencia de negación, como una capacidad de nihilización, entre dos entes ubicables uno como sujeto o agente de esa nihilización y otro como objeto pasivo de esa acción, que así se ve negado. Con esto

pasamos de la metafísica de la "nada" a una perspectiva óntica asequible, posible en cuanto descripción situada en un mundo.

Esta perspectiva óntica de análisis del tema de la "nada" –la única legitima en nuestra hipótesis– se hace más compleja cuando se agrega a la frase el siguiente sub-predicado: "la nada no es algo, pero siempre niega algo *o a alguien*". Entonces nos ubicamos en el terreno humano de negación de lo humano. Un agente concreto niega a otro en su concreción, y ello obliga a pensar en los órdenes contextuales, sociales, de esta negación: en cuanto a la identidad de los sujetos, en cuanto a sus derechos o estatus político, en cuanto a su capacidad de sentir y responder al medio de forma afectiva, en cuanto a su reconocimiento y respeto que otros debían otorgarle, etc. Esta es la perspectiva que aún puede ser vigente de los famosos tratamientos que desarrollara J.P. Sartre, reactualizando la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana, desde la perspectiva del "conflicto" como la condición de "las relaciones concretas con el prójimo" en *El Ser y la Nada*, y de las más recientes investigaciones de Axel Honneth, que en otro sentido muy distinto reactualiza la misma dialéctica amo-esclavo de Hegel con el interés de proponer una teoría normativa del reconocimiento.[1]

Desde esta perspectiva óntica de análisis de la "nada", quisiera en adelante proponer un nexo heurístico con algunas novelas del escritor sudafricano J.M. Coetzee, en las que se hace evidente el poder de negación de un sujeto sobre otro, la capacidad que tiene un sujeto empoderado de "dar la nada" o "hacer nada" a otro. O lo que equivale, en términos de Honneth, a la acción de negarse a reconocerlo en cuanto sujeto, y afirmarlo como mero objeto, como cosa sin libertad y autonomía.

El juego entre la reflexión filosófica y la narración literaria entraña más que una mera comparación de estilos de escritura, no se limita a explicar que la primera es generalmente abstracta y racionalizante, mientras que la segunda está plagada de escenas concretas y coloridas, y primordialmente es imaginativa. Tampoco se limita a los beneficios que

[1] *Cfr.* Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, cap. I.

una y otra puedan aportarse, como cuando se dice que la dureza de la argumentación filosófica gana mucho con introducir imágenes literarias que hacen de introito y propedéutica, ayudando a introducir a la filosofía con muletas de narratividad a aquéllos que requieren de accesos más intuitivos, menos técnicos, a las verdades de los filósofos; o como cuando se dice, como lo hiciera Gaston Bachelard de forma magistral, que en la literatura están alojadas estas verdades de forma *in-mediata*, comprimida, en una "poética instantánea" que no necesita de las largas y arduas cavilaciones filosóficas porque en la síntesis de la imagen lingüística presenta ya, *de golpe*, una fusión de lo que es y de su expresión, siendo útil la filosofía sólo como metalenguaje explicativo de ese lenguaje originario.

Aunque estas interpretaciones de los juegos entre filosofía y literatura sean loables por sus beneficios didácticos, justamente como propedéuticas, se detienen en la superficie de tal interacción, pues en ésta lo que se juega es mucho más: una nueva forma de percepción del mundo y una provocación de una nueva acción en él. Entre filosofía y literatura hay algo más que un juego analógico de comparación y mutuo enriquecimiento de sus lenguajes y sus técnicas específicas, y por supuesto hay algo más que las bondades que ve en esta interacción el crítico cultural, que piensa que sus esferas están cerradas, que sus modos de expresión son privativos a una tradición y una colección de teorías, que sólo se tocan cuando se ven los susodichos beneficios didáctico, explicativo o complementante.

La narrativa de J.M. Coetzee es paradigmática en la manera en que rompe con estas ideas más bien escolares de la interacción entre filosofía y literatura. En esta narrativa lo que se revela constantemente es que en realidad no puede hablarse de la *relación* entre dos disciplinas o formas de lingüisticidad que estarían en un principio aisladas en su propia esfera discursiva, para después ponerse en contacto en un estrecho y fugaz traslapamiento (del que no obstante, en el mejor de los casos, se verían beneficiadas). La narrativa del autor sudafricano más bien se propone a sí misma como un tipo de discurso en el que la problematización filosófica está ya alojada en las imágenes de su literatura, no de forma exterior, complementante o explicativa, sino encarnadas en ellas de forma

interna, indiscernibles. Asimismo, la densidad del estilo literario se trenza en un apretado nudo con las nuevas percepciones del mundo narrado que podemos llamar, por su contundencia y novedad, verdades filosóficas que, como en toda buena filosofía, llevan a una acción novedosa también. En la trama de sus novelas se teje una madeja cuyos hilos son filosófico-literarios o literario-filosóficos, y se deja atrás la idea de una vinculación (pero también de una oposición) de reflexiones abstractas e imágenes concretas, de racionalidad e imaginación, de verdad y ficción.

Encontramos este tejido denso de imagen y denuncia filosófico-literaria respecto al tema de la "nada" como negación de otro concreto en una novela en particular *In the Heart of the Country* (traducida como *En Medio de Ninguna Parte*). La falta de reconocimiento en un sentido elemental -la humillación, el maltrato y la ignorancia del otro como forma sistemática de menosprecio, de descalificación- se encuentra descrita de forma paradigmática en la narración monológica y delirante de la protagonista de *En medio de ninguna parte* de Coetzee. Desde las primeras páginas de la novela, Magda, hija única de un terrateniente blanco en algún lugar de Sudáfrica, *en medio de ninguna parte*, se narra atrapada en un antagonismo que no entiende muy bien con su padre, pero que describe como una falta de atención y de cuidado desde que tiene memoria, como una colección innumerable no de maltratos abiertos sino de sutiles gestos de desprecio y olvido que la hacen sentir inservible, fea y estúpida. La vida solitaria de Magda encarna una patología social extrema, en donde la lucha por el reconocimiento y el poder se desvió hacia el desmoronamiento de su personalidad hasta la locura, y quedó anulada su capacidad de reciprocidad con cualquier otro. Aislada, sin reconocimiento, sin una mirada externa que la hubiese salvado, acechada por sus propios fantasmas en un delirio obsesivo, Magda no podrá sino perderse en sus elucubraciones autodestructivas.

Esta falta de reconocimiento básica es la que describe Axel Honneth en primer lugar como *reificación*. El emplazamiento de eso que llama *patología social* tiene lugar en el terreno del enfrentamiento entre padre e hija en esta novela, pasando por una serie de relaciones secundarias

que no hacen más que avivar el encono existente entre ellos dos: las relaciones secundarias del padre con una nueva esposa que lleva a casa, posteriormente del padre con su amante, que es esposa de su criado, y la relación del padre con todos, los empleados de la granja y su propia hija, en calidad de amo, siempre marcada por una altivez colonialista, que es la clave del crimen de su propia muerte. En la narración de Magda, estas relaciones pueden parecer enmarañadas más de una vez dado su discurso envolvente, angustiado, irremediablemente solitario, pero en realidad siempre se presentan describiendo un triángulo compuesto por los ángulos crispados de padre, hija y todo otro que enganche en su relación, siendo el eje de esta triangulación la relación padre-hija y su falta de reconocimiento sistemático.

Así, cuando llega su padre con la que habrá de ser su madrastra, no sale de su habitación, los espía en silencio desde ahí, se refugia de un nuevo gesto de desprecio, de una nueva palabra de descalificación. En estas circunstancias, la ausencia le parece su (no) lugar natural, comienza a asumir la "nada" que es:

> Estaba ausente. Tampoco me echaron en falta. Para mi padre he sido una ausencia durante toda la vida. Por lo tanto, en vez de ser esa calidez femenina que anida en el corazón de la casa y lo alumbra he sido un cero a la izquierda, una nulidad, un vacío hacia el cual todo se derrumba por dentro, una turbulencia amortiguada, grisácea, como una ráfaga helada que se cuela por los corredores, desatendida, vengativa.[2]

A la nueva esposa la odia por ser vulgar, por comer sin moderación, por estar en la misma cama que el padre y hacer oír sus suspiros indecentes sin ningún recato. "No por estar unidos somos una familia feliz", dice con una voz cargada de emoción helada. Hace recordar de una manera perversa a Emma de *Madame Bovary*, aquejada por migrañas que la obligan a encerrarse en su habitación a oscuras, ensoñando morbosamente con su vida en una gran ciudad y muriéndose de aburrimiento en una campiña provincial. Pero este tedio que también aqueja

[2] Coetzee, *En medio de ninguna parte*, p. 9.

a Magda en la granja de su padre no será suicida como en el caso de Emma, ni estará alimentado por amantes ocasionales y melancólicas fantasías de vida parisina como imaginó Flaubert. Su tedio en cambio estará plagado de ideas asesinas, y si hay melancolía en él, ésta estará atravesada por delirios alucinatorios y alimentada por deseos de suprimir a los otros, de desgajarlos, de violarlos, de reducirlos a su condición de cuerpos sin voluntad. Comenzando con su propio padre y su madrastra.

Al padre lo matará tres veces. La primera vez apuñalándolo junto con su madrastra, acción que justifica como el único destino que pudiera tener una virgen solterona, olvidada por todos, extraviada en su resentimiento: "Soy la que soy. El carácter es el destino. La historia es Dios mismo. Resentimiento, puro resentimiento."[3] La segunda vez a hachazos limpios, poderosos, que seccionan diligentemente los miembros del cuerpo de su padre y los de la madrastra, con el único deseo de acallar sus voces, que persistentes la ignoran, deseo que quiere al mismo tiempo romper con su propio monólogo, que necio se continúa hasta el final de la novela sin encontrar respuesta. De tal modo que entre las elucubraciones sobre qué hacer con los cuerpos desmembrados y sanguinolentos se sigue preguntando: "¿Es posible que yo sea prisionera no sólo de la granja solitaria y del desierto de pedregales, sino también de mi pétreo monólogo? ¿Habré asestado mis hachazos por cerrar siempre sus ojos sabihondos o por acallar su voz?"[4] El tercer asesinato del padre lo comete habiendo éste convertido a la mujer de su capataz en su amante y estando con ella desnudos en su habitación (la madrastra desapareció de la narración repentinamente en este momento). Tomando una escopeta les dispara repetidas veces, como a ciegas, como en un juego, a través de una ventana desde el exterior de la casa, por entre las cortinas de la habitación, que le impiden apuntar con una mira definida. Es esta imprecisión del objetivo del arma la que la anima a disparar de nuevo, hasta oír lamentos que le parecen ser los del padre, chillidos que le parecen ser los de su amante, los de su rival por la atención de papá herido. Entonces

[3] *Ibíd.*, p. 12.
[4] *Ibíd.*, p. 22.

huye sabiendo que todo ha cambiado para siempre. Camina por los campos empedrados de ese lugar *en medio de ninguna parte* queriendo sentirse libre de un peso que ha cargado toda su vida, pero, a pesar de la efímera sensación de libertad que le da el paraje abierto, lejos de casa, le gana la tozudez de su condición, de su enclavamiento en ese extraño lugar indefinido, en el que lo es todo la relación con y contra su padre. Es por esto que las palabras que pronuncia enseguida resumen el sentido agonístico de la novela, es decir, de su propia locura resultado de la pugna con su padre:

> Mediante la gestación del conflicto con mi padre espero elevarme hasta salir del interminable marasmo de las meditaciones sobre una existencia desmembrada y erigirme en verdadero agonista, atravesar una crisis para alcanzar su resolución.[5]

"Atravesar una crisis para alcanzar su resolución", ¿no es esta la enseñanza de toda una vida de lucha por alcanzar el sentido que debía marcarla? ¿No implica esa crisis una resolución del todo lógica, plena de sentido: matar al padre tres veces, queriendo que todas ellas fueran definitivas? Ya no el Padre, nunca más el Padre, muera de una buena vez el Padre. Esta triple invocación de una orfandad autoinfligida es la única secuencia de sentido verdadero en el mundo de Magda, pues es la única forma en que el padre le prestó atención después de haberla ignorado toda una vida. En esta secuencia es natural que ella termine diciendo, manifestando así el amor que en el fondo acompañaba a su odio, a sus interminables meditaciones cargadas de dolor: "Papá perdóname, no lo hice adrede, te quiero, por eso lo hice".[6] El triple asesinato fue la reiteración de un menosprecio que llegó a su límite como una triple petición de amor, como una triple petición de reconocimiento que no pudo sino manifestarse al extremo de la negación absoluta de quien debía otorgar este reconocimiento: dialéctica de final triste, cerrada a su propia extinción, autocancelada. Por eso cada una de las muertes quiso

[5] *Ibíd.*, p. 88.
[6] *Ibíd.*, p. 112.

ser definitiva, cada vez más sangrienta, cada vez más meditadamente justificada en su violencia.

Y sin embargo, para nuestra sorpresa, ninguna de las tres muertes fue definitiva: el padre reaparecerá al final de la novela, enmudecido, viejo, siendo llevado y traído por una diligente Magda a su viejo sillón de cuero para tomar el sol del porche de la casa. En esta reaparición inusitada del padre, la hija se ve embebida de nuevo en hablarle, empecinada en reconstruir una retahíla de recuerdos de la infancia, recuerdos que debían ser tiernos, amorosos: un viaje en tren a la playa, las comidas compartidas en la pensión del camino; el viejo perro que tenían, capaz de reunir al ganado por sí solo; las gallinas pintas; una morera que daba dulces frutos que pintaban el suelo cuando caían al madurar. ¿Cómo es esto posible? ¿Cuál de las versiones es la que el lector ha de tomar como la "definitiva" de la historia contada en la novela? ¿Alguna de las tres muertes del padre, o bien estas narraciones fueron un mero juego ficcional que quedó atrás para asegurar con más énfasis la permanencia del padre, su inmortalidad a contrapelo de todos los intentos por librarse de él? La misma pregunta puede formularse sobre las distintas versiones que narra Magda de su relación con Hendrik, el capataz de la granja, con cuya mujer el padre tendrá su última aventura. La tercera muerte del padre viene seguida de prolijas escenas en las que Magda y el capataz cornado limpian la habitación de sangre y queman las sábanas sucias, mientras el padre sufre una larga agonía de días enteros. Cuando al fin muere, intentan enterrar el cadáver en una madriguera de puercoespín cercana al cementerio doblando el cuerpo de las maneras más caprichosas. Entonces, entre el duelo y la venganza, se generará entre ellos una relación de complicidad y miedo compartidos, pero también de deseo. Tendrán repetidos intentos por acercarse eróticamente, desde el sometimiento hasta la sumisión.

Es por esto que Derek Attridge pone el énfasis en la poca fiabilidad que tiene en esta novela el narrador en primera persona, que cambia la versión de los hechos una y otra vez, regresando en el tiempo y montando una nueva escena que desmiente la anterior, y esto conduce en su perspectiva a un juego en el que se pierde la "buena fe" en la credibilidad

de la historia del "consumidor de novelas", pues es incapaz de contestar a la pregunta "¿qué pasó realmente?". Esta incapacidad de respuesta por parte del lector, originada por la sospecha que levanta un discurso que constantemente se desdice, conduciría en su perspectiva a perder contacto con la realidad social y el compromiso de acción con asuntos como los problemas de género, raciales y las relaciones amo-esclavo. Es por esto, concluye, que sería más apropiado apegarse a una lectura realista de esta novela, confiando en que los acontecimientos relatados se refieren a eventos reales, a menos de que en una sección en particular haya una indicación de que son producto de mera fantasía o de perturbación mental. Incluso si se concibe esta novela como cercana al realismo mágico, dice Attridge, el lector no tendría por qué interpretar los eventos narrados sino como excepciones de un discurso que mantiene el equilibrio sobre la diferencia entre realidad y ficción, o entre cordura y locura.[7] Pero esta perspectiva es obtusa, de poca penetración, pues no contempla las posibilidades de denuncia social y cultural que existen al considerar el discurso narrativo de la locura como central, siendo la excepción que rompe la regla de un discurso de referencia a los eventos "realmente existentes". El discurso enloquecido de Magda tiene justamente más capacidad "apofántica" o de denuncia por venir de una voz acallada programáticamente, como voz silenciada por la Razón occidental y sus demandas de orden, sistematicidad y dominio de lo pensado, una Razón que expulsa de su dominio, o lo somete a él, cualquier otro discurso que no se atenga a sus propias reglas. De Levinas a Derrida, pasando por Heidegger, Foucault y Deleuze, se pueden obtener las pautas clave de crítica a esta aspiración totalizante, en lo teórico y en lo práctico, de tal Razón autocentrada.

Incluso si se piensa en la estructura estilística de la novela se puede obtener la misma conclusión. La numeración con la que está construida la narración puede interpretarse como una llamada de atención al lector sobre la composición de los distintos apartados con relativa independencia

[7] Attridge, D., "In the heart of the country", en T. Mehigan (ed.), *A companion to the works of J.M. Coetzee*, p. 57-8.

unos de otros, y ello, como indica Attridge, puede ser la estrategia estilística de Coetzee para resaltar los aspectos de intensa auto-reflexividad y meditación como rasgos literarios posmodernos que lleva a cabo Magda en su monólogo.[8] Si bien esto es cierto, desde mi perspectiva esta numeración hace referencia más insistentemente a la estructura obsesiva del personaje si se le interpreta desde un enfoque freudiano: la compulsión a la repetición que caracteriza la neurosis obsesiva, sólo es posible en un orden riguroso e inmodificable *pero artificial* que el obsesivo se autoimpone como andadura de contención de su compulsión patológica (este es uno de los rasgos más importantes de la interpretación de Freud sobre la paranoia de D.P. Schreber y sus delirios "sistemáticamente" repetitivos).

Cuando esta desarticulación de la Razón autocentrada se piensa en el medio social en donde tiene su repercusión más extensiva, puede plantearse que el monólogo delirante de Magda, *justamente en tanto delirio paranoico*, se levanta como denuncia y desarticulación de los mecanismos que componen un todo de relaciones de sujeción y sometimiento que llamamos "entorno político". Esta es justo la perspectiva de interpretación de las primeras novelas de Coetzee que propone Robert Pippin.[9] Para él, lo que develan primordialmente las obras tempranas del sudafricano es la arena en que las relaciones entre unos y otros inevitablemente adoptan las formas de "quién será sometido, bajo la voluntad de quién más, y quién someterá a otro"[10], es decir, pueden interpretarse bajo la lupa nada ingenua de las relaciones de poder y el uso de la violencia en sus formas coercitivas, ya sea desde la perspectiva de quienes defienden, en el nombre de la seguridad, un uso de la violencia racional por parte del Estado con la justificación de hacer posible una convivencia con los mínimos de democracia, progreso y bienestar (la corriente

[8] Attridge, *Op.cit.*, p. 56.

[9] Pippin, R., "The paradoxes of Power in the Early Novels of J.M. Coetzee", en Anton Leist y Peter Singer (eds.), *J.M. Coetzee. Philosophical Perspectives on Literature*, pp. 19-41.

[10] *Ibíd.*, p. 19.

liberal moderna desde Hobbes), ya sea desde la perspectiva de aquéllos que critican este uso de la violencia como una máscara y una ideologización de un grupo que quiere someter a otro(s) por razones de una pretendida superioridad racial, económica o de linaje histórico (Marx, Nietzsche, la Escuela de Frankfurt y la corriente pluri-ramificada que los sigue).

El colonialismo como mentalidad de avanzada civilizatoria violenta, criticado una y otra vez en las novelas de Coetzee, despierta la sospecha así, dice Pippin, de ser "la apología del ejercicio de la fuerza bruta de un poder de auto-interés", pero también, y esto es lo que quiero enfatizar en adelante, despierta la sospecha de ser el origen de la locura como su contraparte gemela. Eugene Dawn de *Informe Vietnam* enloquece en su manía de superioridad y desprecio de los nativos de Vietnam en el medio de la guerra imperialista-intervencionista de los Estados Unidos; el personaje Coetzee hace lo propio en *La narración de Jacobus Coetzee* en su incursión en la selva africana y su eliminación colonizadora (y vengativa) de los nativos; en el lado opuesto, el magistrado de *Esperando a los Bárbaros*, en su protección y simpatía con los nativos, personificadas en su extraño romance con una chica bárbara, lucha una y otra vez contra la locura del odio a los "bárbaros", al tiempo que la delata hasta poner en riesgo su propia vida; esos "bárbaros" que se teme, se persigue y se aniquila sin nunca haber probado su peligrosidad real (es este el odio de una "xenofobia al revés", pues el extraño a quien se odia es el nativo, y el colono, verdadero extranjero en una tierra que no le pertenece, teme y persigue, o persigue porque les teme, a esos cuya tierra usurpa); en *Vida y Época de Michel K,* el sistema de vigilancia y persecución que se activa en estado de guerra en su expresión más cínica, conduce a Michel K. a un tipo de locura que se confunde tanto con una manifestación mística de fusión con la Tierra, como con un acto de resistencia civil extremo en la inacción, en la no cooperación extrema; y en *En Medio de Ninguna Parte*, la falta de reciprocidad y reconocimiento del padre, encarnación de esta razón colonialista egoísta, autocentrada, lleva a la locura alucinatoria a Magda. Es muy interesante el argumento de Pippin porque enfoca la crítica a la razón colonial de las primeras novelas de

Coetzee, desde este evento psicológico de desintegración mental *por falta de* una reciprocidad elemental, de un *reconocimiento* en el sentido hegeliano que nos interesa[11]:

> Las novelas tempranas de Coetzee tienen que ver, en gran medida, con formas de desintegración física y psicológica. Esta desintegración en enfermedad física y psicológica está a su vez ligada con un tema hegeliano que Coetzee, en distintas entrevistas y ensayos, llama "reciprocidad" o, más exactamente, el fracaso de reciprocidad; en términos expresamente hegelianos, el fracaso en alcanzar la mutualidad de reconocimiento y por tanto la perpetuación de las relaciones amo y esclavo en alguna forma (incluso en las relaciones con la naturaleza y con uno mismo).[12]

Hablando concretamente de *En Medio de Ninguna Parte*, lo que le interesa subrayar a Pippin es la condición de una extrema soledad entendida como una suerte de "carga ontológica" que nos habla de un "yo que ha fallado". Es el fracaso de un yo que se ve encerrado en su propio monólogo, que busca en el otro pistas para salir de su encierro, y no encuentra más que esos gestos de desprecio que lo remiten de nuevo a sí mismo. Sin otros que efectivamente respondan a su llamado, el yo de Magda se pierde en elucubraciones dañinas, autodestructivas, en las que no encuentra justificación del ejercicio del poder del padre, que sin embargo percibe como alguien que necesita de ella precisamente, de ella que fue sometida por su voz y sus constantes atropellos. Con su yo fracasado, fracturado en lo más íntimo, negado hasta el grado en que su soledad es "una carga ontológica", Magda no puede evitar deslizarse vertiginosamente por la pendiente de la locura. En este momento es que comienza a escuchar las voces de las máquinas en el cielo. Siendo fallidos todos los intentos por construir una palabra compartida con su

[11] Extrañamente, Pippin no toma en consideración la recuperación que lleva a cabo Axel Honneth del tema hegeliano del reconocimiento, a quien ignora en su argumento. Es extraño esto dada la enorme difusión de la obra de Honneth en Norteamérica y Europa, y el conocimiento que muestra Pippin de él en otras de sus obras.

[12] Pippin, *Op. cit.*, p. 24.

padre, con los criados, con cualquier ser humano, la novela cierra con un intento desesperado de comunicación con máquinas en el cielo, con máquinas que le hablan a Magda con anuncios proféticos y le proponen reflexiones en lenguaje críptico que ella ha de descifrar. Entonces, junta piedras enormes y escribe mensajes en el suelo para que sean leídos por esas máquinas que sólo ella escucha. Curiosamente le hablan en español, o lo que parece ser español, una lengua tan desconocida para ella como lejana a su mundo. Pero entiende perfectamente lo que le dicen, y ello permite que no se convierta en un animal, que siga siendo un humano, pues están cargadas de "significado puro" ya que "están vinculadas a significados universales". Uno de los mensajes que le transmiten estas voces se refiere justamente a la relación con su padre (con *todo* padre, debe entenderse) que aparece justamente, como dice Pippin, como si fuera una cita exacta de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel:

> Es la conciencia del esclavo lo que constituye la certidumbre que tiene el amo de su propia verdad. Pero la conciencia del esclavo es una conciencia dependiente. Por eso, el amo no está seguro de la verdad de su autonomía. Su verdad reside en una conciencia no esencial, en actos no esenciales.[13]

Se ve atrapada así en una dialéctica amo-esclavo de absoluta dependencia doble, paradójica y destinada al fracaso, en la que se exige una afirmación de sí en el acto de negación absoluta de otro (en su *cosificación*, en su esclavitud, como dijo Hegel), al tiempo que se demanda de este otro también, de forma contradictoria, su reconocimiento del amo que lo somete y por lo tanto se le considera como libre, autónomo, no esclavo. Por esta contradicción, es imposible llegar a lo que Hegel llamó *Sittlichkeit* o eticidad, ese campo de entendimiento racional e igualdad en donde yo y otro se constituyen como un *nosotros* en donde la dialéctica amo-esclavo ha sido superada. Pero para Magda no hay *nosotros.* Su locura es el acta en que se pone de manifiesto la incapacidad de reciprocidad racional o emocional y por tanto cualquier capacidad de una verdadera

[13] Coetzee, *Op. cit*., p. 177.

interacción con otros. Por esto su yo está permanente roto, fracturado, y su mente se ha extraviado en la locura sin retorno.

En este sentido, su discurso es un discurso perturbado, sí, pero que paradójicamente está colmado de verdades que denuncian, que tienen fuerza social de delación. El yo enfermo de Magda representa también en muchos sentidos al yo aprisionado por la dialéctica de la colonización que expone la incapacidad de reconocimiento entre Señor feudal y esclavos/criados. La enfermedad de Magda se acelera al constatar que su padre trata a los sirvientes como instrumentos: da órdenes tajantes, inopinables; utiliza a la mujer de su capataz como objeto de placer, como un juego al que tiene derecho por ser el señor de la casa. Esa exposición de fuerza cínica, ese poder incontenido del que es soberano absoluto de su tierra, es el que la lleva al intento de triple parricidio (que no sabemos si fue real o manifestación de su yo alucinatorio) y a su diálogo postrero con las máquinas del cielo. Su mundo terrestre no obedece más que a la ley de un hombre, de su poder sin límites; y su mundo celeste no obedece más que a la ley de su necesidad de correspondencia de un diálogo inexistente. Magda está perdida *en medio de ninguna parte*, *en el corazón de la tierra*, en donde no hay una ley de todos, de un nosotros. La "nada" de las relaciones con el mundo y con el otro impera aquí. Su mundo es una "región fuera de la ley", y por esto al final de la narración monológica de su fractura mental, se pregunta, sin haber resuelto la angustia de *su nada*:

> ¿He llegado alguna vez a explicar o si acaso a entender qué he estado haciendo aquí, en una región fuera de la ley, en la que las barreras que nos protegen del incesto a menudo están derruidas, en la que pasamos días envueltos en un asilvestrado torpor (…) ¿Qué he estado haciendo en esta frontera de barbarie?[14]

Lo que delata la historia de Magda es, desde esta perspectiva, la relación de fuerza y escape de la fuerza, de la tensión de sometimiento y liberación, que se concentra en la figura del soberano, tanto en su propia historia de resquebrajamiento emocional y mental como en su simbolismo

[14] Coetzee, *Op. cit*., p. 188.

con el abuso de poder colonial, que es el trasfondo y al mismo tiempo la contraparte política de la novela.

La región del "soberano", tal como quiere Derrida, es la región en donde opera un poder tal que no tiene bridas ni contención alguna, que en muchos sentidos es equiparable a la bestialidad: "La bestia y el soberano, una bestia que es un soberano, por ejemplo (…) la bestia que a veces parece ser el soberano, como la bestia fuera de la ley o por encima de las leyes."[15] El soberano es el que tiene la capacidad de nulificar –*hacer* nada, *dar la nada*- a cualquier otro sin contemplaciones, es el que puede disponer de la vida o la muerte a su voluntad; su excepcionalidad radical por encima de toda ley, fuera de la ley, se traduce como la fuente de una negación sistemática sobre su mundo y sobre otros, por tanto es aquél que lleva en sí "la nada" como potencia de negación, digamos, es aquél que puede administrar "la nada" para otros de forma diligente y sistemática: puede humillar a otro hasta conducirlo a su propia autonegación, en el caso, por ejemplo, de los esclavos negros en el sur de los Estados Unidos en el siglo XIX, bajo la tutela absoluta de un señor hacendado[16], o en el caso del nativo negro en Sudáfrica hasta muy avanzado el siglo XX. Es aquél que puede negar la identidad ciudadana y el valor moral, social o político de otro hasta hacerlo una nulidad, en el caso por ejemplo de la negación del obrero asalariado o del campesino empobrecido aún en

[15] Derrida, *Seminario La Bestia y el Soberano*, vol. II, p. 25.

[16] La película "12 years a slave" dirigida por Steve McQueen (2013), es un ejemplo escalofriante de lo ruin que puede llegar a ser la condición de negación de un esclavo en el sur de los Estados Unidos en el siglo XIX. Solomon Northup, un ciudadano afroamericano libre es secuestrado en Washington en 1853, y llevado a diversas plantaciones en Louisiana, en donde sufre todas las degradaciones posibles: primero, en cuanto a su identidad y estatus ciudadano, y la vejación de sus derechos elementales, cuando es obligado al trabajo forzado; después, en cuanto a sus capacidades profesionales e intelectuales al ser utilizado como un mero instrumento, un útil entre otros útiles; por último, en cuanto a la condición misma de humanidad cuando se le obliga a castigar y torturar a otros negros, negándose a sí mismo en su estatus óntico en cada latigazo que da a los de su propia condición. Ha sufrido un proceso de nulificación total, su nulidad es la paradójica presencia de la nada en sí: él es nada.

nuestros días, que de hecho no tiene derecho alguno en su situación de marginación extrema, una situación de participación sólo ficticia en el reparto de derechos o en la política de la acción afirmativa como compensación histórica a los maltratos hechos a su grupo cultural. En su extremo, es el que puede matar a otro haciéndolo nada, un cadáver más de entre los que pueden contarse por millares en la historia de su soberanía, en el caso del soldado que es enviado como frente de batalla, siguiendo órdenes; o en el caso de las víctimas de un Estado Soberano que se pronuncia como nación poderosa a condición de eliminar a aquellos grupos que son "inferiores" o un estorbo en su plan expansionista (los judíos, los gitanos, los chicanos, etc.).

Ahora, ¿no es esta la mejor descripción del padre de Magda, egoísta dueño absoluto de su tierra y de los que en ella habitan? Y aún más: ¿no es el intento de ella misma convertirse en una especie de soberano bestial, en el momento que mata a ese otro soberano que es su padre? Pues como insiste también Derrida, no puede haber dos soberanos, uno de los dos ha de morir o someterse para que el otro se levante como tal: "La soberanía no se comparte, es indivisible. El soberano es único (soberano) o no es."[17] El juego que propone la novela es el de la lucha entre un soberano y los sujetos que somete, que hace nada. O bien, el juego entre dos sujetos que se desplazan y se oponen en la pretensión de ser soberano único, y por ello uno aniquila al otro a toda costa, lo hace nada. Incluso si se interpreta la voz de Magda como la voz femenina acallada por la voz dominante del Padre colonialista, viril, que no admite una réplica o una verdadera participación de la voz de una mujer, aunque ésta sea su hija, el resultado es el mismo: se trata del juego de darse la nada, de hacer nada al otro.

El efecto nihilista de estos desencuentros culturales en el marco de la crítica al colonialismo, y desde la perspectiva de la fractura mental que denuncia Coetzee en esta novela, es una invitación a repensar el tema de la nada como *poder nulificador* de alguien sobre otro.

Este efecto nihilista, este poder "dar la nada" a otro hiriéndolo, humillándolo, menospreciándolo, matándolo, se presenta como una violencia

[17] Derrida, *Op. cit.*, p. 29.

peculiar en la narrativa de Coetzee, cabría decir que se trata de una *violencia de reacción*, una *violencia que responde a una primera violencia*. La primera violencia es la del Imperio, el dispositivo totalizante y extensivo de imposición de identidad, una sola y por todos los medios posibles: los de representatividad política, los de la fuerza cínica militarizada, los de la sutileza de lo que Althusser llamó "aparatos ideológicos del Estado", en suma, los de la sistemática exclusión y supresión de la diferencia, de la particularidad, de la disidencia. La primera violencia es la que se institucionaliza como orden, como disciplina que debe ser atendida y asumida forzosamente, y como la consecuente am

enaza de castigo en las formas abiertas de la persecución, el encarcelamiento o el encierro de tipo carcelario (en el psiquiatrismo por ejemplo): formas sutiles de hacer nada a otro. La falta de reconocimiento en todas sus formas, hasta llegar a la aniquilación de aquél que se sale de ese orden, es otra de las formas de esta violencia. La primera violencia es la del orden al que se resiste el escritor resentido de *Diario de un mal año*, es la violencia que prefiere evadir, simplemente no respondiendo a ella, Michael K., en una no cooperación que se torna radical.

La violencia que reacciona a esta primera violencia, la *violencia que violenta esta primera violencia*, es la del texto literario que introduce, diremos al modo de Gilles Deleuze, "el múltiplo y la diferencia" por entre los resquicios que deja, a su pesar, la identidad que se quiere totalitaria. Esta segunda violencia es la que metaforiza la representatividad política rompiendo o desplazando su sentido aplanador, su sentido masificante o aglutinante de grupos identificados como unidad sin fisuras (incluso cuando los manipula como minoría con derechos frente al Estado). Es la violencia de reacción que se enfrenta a la institución y su disciplina de manera *no* frontal, dado que sería tragada fácilmente por el sistema envolvente que se nutre de su oposición; por esto su enfrentamiento siempre es oblicuo, estratégico, intersticial, lo que quiere decir que "resemantiza" la persecución, el encarcelamiento y el ostracismo, el castigo por salirse de la norma en todas sus formas, y esta "resemantización" se caracteriza por dotar de un sentido de desviación la regularidad de la institución y la disciplina que sigue atendiendo de esa forma oblicua y

creativa (nunca la olvida, nunca la ignora). Es la violencia que violenta una apariencia de reconocimiento en los tres órdenes que explica Honneth –moral, jurídico y político– lo que equivale a decir que irrumpe en el orden identitario y aplastante con un *desorden peligroso* porque implica un reconocimiento verdadero, difícil, que ha de ganarse en la lucha de opuestos que pone en juego la particularidad de las voces que se resisten. La violencia de la violencia es, pues, la propia de una resistencia intersticial que se opone a la potencia nulificante de "la nada que se da", la "nada que se impone".

Quisiera terminar este ensayo insinuando, pues, que frente a la capacidad de anulación de otro, de hacerlo nada, tan bien plasmado en la novelística de Coetzee, ésta aporta las herramientas para resistirse a ella, deja entrever los disparadores de una acción de resistencia al poner a sus personajes en un extremo en el que ya no tienen por qué seguir la dialéctica de sometimiento/sumisión, de poder del soberano y sujeto(s) que lo obedecen. Frente a una nada que se da, que se impone, la resistencia de otros que no la aceptan.

Bibliografía

Attridge, D., "In the heart of the country", en T. Mehigan (ed.), *A companion to the works of J.M. Coetzee*, New York: Camden House, 2011.

Coetzee, *En medio de ninguna parte,* Barcelona: Mondadori, 2003.

Derrida, *Seminario La Bestia y el Soberano*, vol. II, Buenos Aires: Manantial, 2011

Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997.

Pippin, R., "The paradoxes of Power in the Early Novels of J.M. Coetzee", en Anton Leist y Peter Singer (eds.), *J.M. Coetzee. Philosophical Perspectives on Literature*, New York: Columbia University Press, 2010.

3. El suicidio de Dios

La apología del exterminio humano en Philip Mainländer

Héctor Sevilla Godínez

> El nihilismo no es tanto el oscuro experimento de extravagantes vanguardias intelectuales, sino que forma parte ya del aire mismo que respiramos.[1]

El camino hacia el exterminio

Tener los pies puestos sobre la tierra nos implica comprobar, si la visión no ha sido cegada por empalagosas compensaciones, que "la historia de una vida es siempre la historia de un sufrimiento".[2] Y es a partir de ahí, de un sufrimiento ineludible y certero, desde donde se construyen las edificaciones personales más íntimas y duraderas. Precisamente, cuando Cioran, por ejemplo, advertía su propio camino de vida, escribió la siguiente sentencia: "Lo mejor que yo poseo en mí, y también lo que he perdido, se lo debo al sufrimiento".[3] Desde ese punto forjado en el reconocimiento de la tragedia que la vida supone, es de donde ha partido Philipp Batz para proponer su reflexión filosófica.

[1] Volpi, *El nihilismo*, p. 16.
[2] Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 127.
[3] Cioran, *En las cimas de la desesperación*, p. 126.

Nacido en 1841, Philipp creció en la ciudad de Offenbach, la cual está situada a orillas del río Main, motivo por el cual el filósofo recibió el seudónimo Mainländer, el cual hace referencia a la "región del Main". Motivado por su lectura de Leopardi y posteriormente por Schopenhauer, "Mainländer se apartaba del mundo para cultivar su erudición".[4] Precisamente, en ese aislamiento creativo fue capaz de persuadirse de que "la miseria que llena este mundo protesta a gritos contra la hipótesis de una obra perfecta debida a un ser infinitamente sabio, bueno y poderoso".[5] La conciencia de que debía existir una manera de explicar el Origen del Universo, en forma distinta a la tradicional, no cesó en el filósofo del Main; por el contrario, trasladó a la filosofía su interés personal y poético, volviéndose cada vez más consciente de la importancia de encontrar respuestas. La locura por explicar el Origen y las consecuencias de éste en la vida humana le atrajo a tal grado que constituyó su motivación esencial. En ese sentido, es fácil comprobar con Mainländer que "toda existencia que carezca de una gran locura carece de valor". [6]

En su obra, Mainländer afirma que "La filosofía de la redención fundamenta el ateísmo no en una creencia cualquiera, sino como filosofía en el saber, y por esta razón queda el ateísmo por primera vez fundamentado de un modo científico".[7] A pesar de la evidente disputa que podría hacerse respecto al uso del término "científico" en la aseveración de Mainländer, está claro que su interés se situó en encontrar una explicación que no estuviese necesariamente centrada en una creencia o credo particular. Su aportación, tal como afirma Volpi, fue decisiva para la construcción del pensamiento filosófico de Nietzsche, cuya maduración intelectual fue obtenida no sólo a partir de la lectura de Schopenhauer,

[4] Baquedano, "El pesimismo entrópico en las cosmologías filosóficas de la voluntad", en: Mainländer, *Filosofía de la Redención*, p. 14.

[5] Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, p. 123.

[6] Cioran, *Op. cit.*, p. 24.

[7] Mainländer, *Filosofía de la Redención*, p. 46.

Hartmann o Bahnsen, sino también de Mainländer.[8] Igualmente, la influencia del filósofo del Main es observable en las obras de Jorge Luis Borges y E. Cioran.[9] Su obra principal *Die Philosophie der Erlösung*, publicada en 1876, había sido comúnmente olvidada por la academia hispanoparlante hasta estos días, de no ser por una serie de traducciones[10] que intentan reavivarla.

El camino a la apología del exterminio humano, contenida en la *Filosofía de la Redención* de Mainländer, brilla con independencia de la repulsión que a muchos causa su lectura. La propuesta redentora que se encuentra en sus páginas, sin importar que se concuerde o no con quien la refiere, encumbra la obra de Mainländer a partir de su distinción particular con tantas alternativas dulzonas, acomodaticias y convenientes, que pululan en el mundo académico y que reiteran tradiciones que no involucran el compromiso intelectual de los sumisos seguidores; por el contrario, en Mainländer se encuentra un testimonio que lleva a la filosofía hasta sus últimas consecuencias en una suerte de arte que combina la reflexión y lo poético. Al filósofo que se precie de serlo se le debe confrontar con su propia elaboración y, si tiene suerte, podrá distinguirse de la medianía, pues "los filósofos, en medida en que son distinguibles, se sitúan entre los artistas y los científicos".[11] Mainländer fue, sin duda, un escéptico hacia las explicaciones cotidianas sobre la divinidad y el Origen del Universo, dudó de la libertad y de la posibilidad de un sentido a partir de las valoraciones incipientes de su contexto. Es difícil afirmar que Nietzsche pensaba en él cuando afirmó que "los escépticos son el único tipo respetable entre el pueblo de los filósofos",[12] pero, al menos, puede asumirse que entre tal grupo se encuentra Mainländer.

[8] *Cfr.* Volpi, *Op. cit.*, p. 47.

[9] *Ibid.*, p. 52.

[10] En el presente capítulo se utilizó la traducción procedente de una antología realizada por Sandra Baquedano (Chile: FCE, 2007). Asimismo, recomiendo ampliamente la traducción de la obra completa, realizada por Manuel Pérez Cornejo, recientemente publicada en Madrid (Ediciones Xorki, 2014).

[11] Scharfstein, *Los filósofos y sus vidas*, p. 94.

[12] Nietzsche, *Op. cit.*, p. 40.

No pretendo pasar por alto que, tal como sucede con la mayoría de los filósofos propositivos, la obra de Mainländer es una respuesta a las circunstancias de su vida, pues no olvidemos que "la filosofía es el arte de disimular los tormentos y los suplicios propios".[13] Tal cuestión, sin menoscabo de la calidad o lucidez del pensamiento del autor del que se trate, no hace más que afirmar el valor de una subjetividad apremiada por las trágicas situaciones ordinarias que le acontecen. Tres de los seis hermanos de Mainländer eligieron el suicidio, uno de los cuales, incluso, le culpó injustamente por su decisión. La madre y la abuela del filósofo de la redención, fueron recordadas como mujeres con profundas nostalgias y oscuras visiones, de las cuales Mainländer aceptó haber heredado ambas características. En 1865 quedó terriblemente afectado al encontrar muerta a su madre luego de regresar de un paseo a orillas del Rin.[14] En 1866 eligió sacrificarse en el campo de batalla defendiendo la unificación de Alemania, pero no logró hacerse soldado debido a su precaria salud; lograría su sacrificio más tarde, sin embargo, en otras circunstancias y para otro fin.

El nihilismo y la muerte de Dios

Arkadij, el personaje de la novela *Padres e Hijos* de Turguéniev afirma que "el nihilista es un hombre que no se inclina ante ninguna autoridad, que no da fe a ningún principio, cualquiera sea el respeto de que tal principio esté rodeado".[15] La noción de nihilismo que propone Turguéniev ha sido motivo de otros estudios,[16] puesto que usualmente se le considera, al menos en el terreno literario, uno de los primeros pronunciamientos nihilistas con mayor impacto en la sociedad rusa. Tomando

[13] Cioran, *Op. cit.*, p. 52.

[14] *Cfr*. Baquedano, *Op. cit.*, p. 13.

[15] Turgueniev, *Padres e Hijos*, p. 23.

[16] *Vid*. Gil, "La noción de Nihilismo en *Padres e Hijos* de Iván Turgueniev", en: *Cartaphilus* 9 (2011), pp. 49-60.

en cuenta la apreciación referida, es coincidente la afirmación que Nietzsche realiza sobre la muerte de Dios, en el entendido de que no considera posible una autoridad mayor al hombre. La afirmación sobre la muerte de Dios se le ha atribuido al filósofo que propuso el *Übermensch*, lo cual es comprobable si revisamos las secciones 108, 125 y 343 de su *Gaya Ciencia* o consultamos *Así habló Zaratustra* en donde se afirma que "Dios ha muerto"[17] y, más aún, que "Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre".[18] No obstante, la sentencia había sido anteriormente utilizada por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* cuando explica la conciencia desventurada comparándola con "el dolor que se expresa en las duras palabras de que Dios ha muerto".[19] Evidentemente, en las afirmaciones que Nietzsche realiza existe un eco de la sentencia hegeliana y, evidentemente, no intenta significar que una entidad omnipotente ha dejado de vivir, sino que, por el contrario, son los hombres los que han de matar la idea de Dios para poder vivir por sí mismos.

Más allá de la coincidencia en la afirmación de la muerte de Dios en Mainländer y Nietzsche, es en el primero en el que sí se connota el fin sustancial de la existencia de una entidad divina. Para el filósofo que nos ocupa, quien mató a Dios no fue el hombre, sino Dios mismo en el impulso evidente de su transitar hacia la nada. De tal modo, distinto al anuncio de la muerte de Dios, la propuesta de Mainländer advierte un suicidio divino. En ese sentido, "la definición correcta de libertad es, por consiguiente, sólo aplicable a Dios antes del universo".[20] Ahora bien, es posible deducir que la afirmación realizada por Nietzsche no está sustentada en la creencia de la existencia de Dios, sin importar si tal hubiese sido previa o posterior a la muerte. Es notoria esta postura cuando advierte lúdicamente su desazón con otro autor: "¿Acaso yo mismo estoy un poco envidioso de Stendhal? Me quitó el mejor chiste

[17] Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 46.
[18] *Ibid*., p. 146.
[19] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 435.
[20] Mainländer, *Op. cit*., p. 121.

ateísta, un chiste que precisamente yo habría podido hacer: La única disculpa de Dios es que no existe".[21] Siguiendo estos argumentos, se deduce que la autoridad divina es negada por el filósofo evocador de Zaratustra, por lo que el término de nihilista, al menos el referido por Turguéniev, aplica consecuentemente con él. Sin embargo, en lo referente a Mainländer, en el entendido de que no niega la existencia divina previa a la creación del Universo, la afirmación de su nihilismo, al menos, no es acorde con lo enunciado por el novelista ruso.

La existencia antecedente de Dios es fundamental en la filosofía de Mainländer pues en ella se sustenta la entropía del Universo en su transitar a la Nada. Dios debió morir para que el resto de entidades existentes pudiese vivir. En ese sentido, "Dios (…) esta unidad simple que ha sido, ya no existe más. Ella se ha fragmentado, transformándose su esencia absoluta en el universo de la multiplicidad. Dios ha muerto y su muerte fue la vida del universo".[22] De tal modo, la creación del Universo fue, efectivamente, obra de Dios, pero no en función de una voluntad por la vida, sino por la muerte, su propia muerte, de la cual es heredero el hombre viviente, al menos hasta que es congruente con el designio implícito en su naturaleza.

En Mainländer se encuentra una afirmación distinta a la que el nihilismo, posterior a él, enunció en función de la necesidad de la negación de la idea de Dios en vistas de lograr erradicar la sumisión de los valores a una abstracción absoluta. Para el filósofo del Main, Dios fue el único ser verdaderamente libre puesto que fue capaz de elegir su muerte. Bajo esa lógica se entiende que:

> A Dios le quedó sólo una acción posible y ciertamente fue libre, dado que él no estaba bajo ningún tipo de coacción, pues del mismo modo en que bien pudo prescindir de esta, pudo ejecutarla, es decir, entrar en la absoluta nada, en el *nihil negativum*, a saber: exterminarse completamente, dejar de existir.[23]

[21] Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 42.
[22] Mainländer, *Op. cit.*, p. 49.
[23] *Ibid.*, p. 54.

De esta manera, el exterminio humano está en consonancia necesaria e irrenunciable al exterminio que Dios practicó sobre sí mismo. La postura de Mainländer se separa de la muerte de Dios expresada en el nihilismo nietzscheano puesto que considera que la redención de la vida es más una consecuencia necesaria del suicidio de Dios y menos una liberación vital sustentada en el asesinato de las ideas sobre lo divino. Por lo tanto, el término de "exterminio" se vuelve no una catástrofe sino una evidencia de la ejecución práctica de la semejanza que el hombre, en cuanto creación derivada del suicidio divino, contiene con respecto a la primer y única entidad libre.

Precisamente, para Mainländer, la omnipotencia de Dios abarca también la posibilidad de su autodestrucción, de su entrega a la Nada Absoluta. En tal óptica, las predicaciones tradicionales subyacen en el equívoco. El deseo de Dios hacia su no-ser es el principio de toda la filosofía. Es por ello que Mainländer advierte:

> Los teólogos de todos los tiempos le han otorgado a Dios, irreflexivamente, el predicado de omnipotencia, es decir, le atribuyeron el poder de ejecutar todo lo que quiso. Al hacerlo, ninguno de ellos pensó en la posibilidad de que Dios también pudiera querer devenir él mismo una nada.[24]

A favor de tal argumento asevera también que "en el campo únicamente inmanente, resultará convincente para cualquiera que el cosmos se mueve efectivamente del ser al no ser".[25] El *Big Bang*, entendido como el momento de inicio del Universo tal como lo conocemos, es el momento en que Dios se dispersa y se derivan de Él las partículas de todo lo existente, es decir, aquello en lo que Dios se convirtió. Sin embargo, debido a que "Dios quiso el no ser",[26] todo lo que procede de Él deberá, por tal motivo, dirigirse a su destrucción, su exterminio inevitable. Por ende, reproducirse por mediación de los hijos es contraponer el fin más íntimo del Universo, a saber, destruirse a sí mismo. Tener hijos,

[24] *Ibid*., p. 55.
[25] *Ibid*., p. 56.
[26] *Ibid*., p. 57.

bajo esta versión es, precisamente, tergiversar la elección divina. Dios, como esencia máxima, se ha multiplicado a partir de su desintegración generando con ello que los individuos contengan el afán de no ser. Esto explica que compitan entre sí, debilitándose mutuamente. A la vez, la suma de estos debilitamientos coincide con la meta del no-ser que contiene el Universo. Por ende, "cada individuo será llevado a través del debilitamiento de su fuerza, en su proceso evolutivo, hasta el punto en que su afán de alcanzar el exterminio pueda cumplirse". [27] Es comprensible que, desde esta perspectiva, la virginidad exigible para no tener hijos es vista como saludable, pues "aquellos que ya perviven en los hijos (…) han desperdiciado la posibilidad de la redención en esta generación".[28]

Con todo esto, puede observarse, tal como afirmó Scharfstein, que "todo filósofo digno de tal nombre crea un tipo de ideas. Este modelo ha de ser, al menos en parte, la verdad que él está buscando".[29] Si bien el suicidio del hombre termina con todo lo que el hombre es, en el caso de Dios, su suicidio lo inicia todo.

El suicidio que lo inicia todo

Tal como afirma Camus, "no hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio".[30] Y si del suicidio del que se trata es el de Dios, la encrucijada toma proporciones épicas. Pensar en ello, creerlo, vuelve al osado pensador en un ente que ya no puede mirar las cosas de la misma manera, pues "un hombre es siempre presa de sus verdades".[31]

Según Mainländer, la intención de Dios en el momento supremo de su libertad, cuando elige dejar de ser, era volver a la Nada. En esto, el

[27] *Ibidem*.
[28] *Ibid*., p. 135.
[29] Scharfstein, *Op. cit*., p. 90.
[30] Camus, *El mito de Sísifo*, p. 13.
[31] Cioran, *Op. cit*., p. 47.

filósofo de la redención concuerda con Leopardi, quien aseguraba en el *Zibaldone* que "el principio de las cosas, y de Dios mismo, es la nada".[32] La suerte de un Dios que no se hubiese suicidado no sería tampoco promisoria si se toman en cuenta las palabras siguientes de Schopenhauer: "Si Dios ha hecho este mundo, yo no quisiera ser Dios. La miseria del mundo me desgarraría el corazón".[33] El hombre, que sí está en este mundo, no puede cegarse ante lo que observa frente a sí, constantemente encuentra motivos para comprobar que "conspira todo en el universo y en el individuo para el no ser".[34] Para muchos, estar en el mundo es motivo suficiente para intentar ser mejores humanos, sin importar que Dios se haya suicidado o no; incluso, sin que sea significativo que esté o no presente, el estandarte de lo humano resuelve las dudas y regocija tranquilamente el sentido vital de multitudes. Evidentemente, "nada más comprensible que quienes apenas han superado el estado animal o vegetal aspiren a la condición de seres humanos. Pero quienes saben lo que ella significa intentan convertirse en todo menos en eso".[35] Tal fue el caso de Mainländer, quien, según Volpi, "avanza una osada hipótesis teológico-metafísica: la voluntad de muerte que es inherente a todo el ser depende del hecho de que la sustancia divina (…) transita de su originaria unidad trascendente a la pluralidad inmanente del mundo, el cual, en esta transición, recibe su propia génesis".[36]

Para Mainländer, la sensatez conlleva a ser congruentes con las circunstancias desde las cuales se ha originado el mundo. El suicidio de Dios lo ha iniciado todo, su martirio voluntario produjo una derivación involuntaria: la creación. Es por esto que el filósofo del Main afirma que "sólo una gran ley dominó la naturaleza desde el principio, la misma que la domina y la dominará hasta su aniquilación total: la ley del

[32] Leopardi, *Zibaldone*, Vol. I, 971.
[33] Schopenhauer, *Op. cit.*, p. 139.
[34] Mainländer, *Op. cit.*, p. 66.
[35] Cioran, *Op. cit.*, p. 119.
[36] Volpi, *Op. cit.*, p. 49.

debilitamiento de la fuerza".[37] En ello coincide Cioran cuando deduce que "si la existencia individual es de una atracción tan brutal se debe a que nació de un desequilibrio, de una desigualdad del fondo original de la vida".[38] Y todo converge hacia un final común: la nada. Mainländer la reconoce como una causa final, la única que puede admitir el filósofo inmanente,[39] aunque tal reconocimiento sea sólo de forma regulativa. Podría conjeturarse que la filosofía de la redención es la oportuna salida que realiza el pensador del Main, para liberarse y justificar su liberación de la vida. En caso de que así hubiese sido (lo cual no importa objetar ahora) sólo igualaría a Mainländer con la intención que mantienen grandes multitudes que anhelan crear un modo más conveniente de entender el orden de las cosas. Finalmente, tal como cuestiona Nietzsche en *El anticristo*: "¿Quién es el único que tiene motivos para salirse de la realidad por medio de una mentira? Aquél a quien la realidad hace padecer".[40]

A pesar de que Nietzsche llegó a afirmar que "Schopenhauer se equivocó en todo",[41] es posible encontrar varias coincidencias entre ellos. Una de las fundamentales apunta a que el optimismo, con toda su suerte de salidas y respuestas simples a los problemas filosóficos, no es una redención por sí misma sino una falsificación. En palabras de Schopenhauer:

> El optimismo (…) no sólo es una doctrina falsa; es una doctrina corruptora, porque nos presenta la vida como un estado apetecible y da como objetivo de la vida la felicidad del hombre. Desde ese momento, cada cual se imagina que tiene los más justificados derechos a la felicidad y al goce. Así, pues, si, como es harto frecuente, no le tocan en suerte esos bienes, se cree víctima de una injusticia.[42]

[37] Mainländer, *Op. cit.*, p. 63.
[38] Cioran, *Breviario de los vencidos*, p. 31.
[39] *Cfr.* Mainländer, *Op. cit.*, p. 65.
[40] Nietzsche, *El anticristo*, p. 30.
[41] Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 74.
[42] Schopenhauer, *Op. cit.*, p. 178.

Coincidente con Mainländer, puede afirmarse que tal optimismo es una salida falsa y consecuentemente pueril. Por el contrario, la vida consiste solamente en un morir que no se interrumpe. Es comprensible que semejante aseveración no sea aceptada categóricamente en forma general sin oponer algunas resistencias, pues "no se puede negar que la representación de un Dios Padre personal y cariñoso conmueva más al corazón humano, 'esa cosa terca y pusilánime', que el destino abstracto, y que la representación de un reino celestial (…) despierte un anhelo más ardiente que la nada absoluta".[43] Sin embargo, "de la misma manera en que la muerte es inconcebible sin la nada, la vida es inconcebible sin un principio de negatividad".[44] Este principio negativo termina siendo liberador, redentor en amplio sentido, si consideramos que "la vida es el infierno, y la dulce y plácida noche de la muerte absoluta es la aniquilación del infierno".[45] Así, una vez redimidos, "la inmanencia de la muerte revela el triunfo definitivo de la nada sobre la vida, probando así que la muerte existe únicamente para actualizar progresivamente el camino hacia la nada".[46]

Por todo esto, procrear hijos sería como un volver a nacer, es decir, "tener que seguir sin tregua ni paz el camino de las espinosas y pedregosas vías de la existencia en los hijos infelices"[47], lo cual es, sin duda, un pensamiento "espantoso y desesperante".[48] Por derivación, se entenderá que si Dios se ha suicidado, tal como Mainländer sustentaba, la existencia de los otrora llamados "sus hijos" no ha sido por su voluntad, sino por una inevitable derivación de su muerte, causante, en sí, de la entropía universal. ¿Cuál es, en este panorama, la intención de lo humano en el mundo?

[43] Mainländer, *Op. cit.*, p. 138.
[44] Cioran, *En las cimas de la desesperación*, p. 49.
[45] Mainländer, *Op. cit.*, p. 101.
[46] Cioran, *En las cimas de la desesperación*, p. 50.
[47] Mainländer, *Op. cit.*, p. 104.
[48] *Ibidem.*

La intención de lo humano

La pregunta fundamental por el motivo que tiene lo humano para habitar en el mundo está abierta a interpretaciones diversas; sin embargo, lo captable fácilmente es que aquello que pueda motivar la existencia de lo humano en el mundo no es algo perpetuo. Tal como afirmó Schopenhauer: "Exigir la inmortalidad del individuo es querer perpetuar un error hasta el infinito".[49] A pesar de ello, el filósofo alemán consideraba que la voluntad de vivir facultaba al individuo para mantenerse existiendo. Evidentemente, en Mainländer existe aquí un deslinde con uno de sus autores predilectos. Es posible coincidir con Volpi cuando reconoce que "Mainländer extrae la consecuencia opuesta a la de Schopenhauer: la cosa en sí no es identificada con la `voluntad de vida´ (…) sino más bien con la voluntad de muerte".[50] Precisamente, la voluntad de muerte (*Wille zum Tode*), es extraída, según Mainländer, a manera de herencia derivada del suicidio de Dios. Puesto que Dios ha deseado dejar de ser, todo lo que su fragmentación favoreció está impregnado de esta tendencia. La idea de muerte no está adoptada de una situación externa, desde fuera del individuo, sino que está depositada ineludiblemente en sí mismo, en lo que es. En ese tenor, Cioran también admite que son las personas normales las que consideran la muerte como algo exterior y no como "una fatalidad inherente al ser".[51] Cuando esta fatalidad implícita aflora, se traduce en conductas acordes que ejecuta quien la padece. La congruencia con este sentir pensante coadyuva al pensamiento visceral, el cual, más allá de ser despreciable, permite un tipo de seriedad y profundidad que no es posible sin la implicación emocional. De tal modo, el pensador visceral es capaz de una honestidad mayor, en la medida en que para él "las verdades provienen de un suplicio interior más que de una especulación gratuita".[52]

[49] Schopenhauer, *Op. cit.*, p. 108.
[50] Volpi, *Op. cit.*, p. 48.
[51] Cioran, *En las cimas de la desesperación*, p. 44.
[52] *Ibidem.*

Lo que en el pensamiento de Cioran constituye al pensamiento visceral, para Mainländer supone la categoría de lo inmanente, es decir, la esencia que en el pensador condiciona su pensar. Tal esencialidad radicada en el pensador es la que le orilla a considerar al exterminio como la finalidad de la vida. De tal modo, se infiere que la intención de existir, la más pura posible, es la de dejar de hacerlo. Naturalmente, nada puede desaparecer si no ha aparecido antes, ninguna entidad puede trasladarse al no-ser sin previamente haber sido. La intención de lo humano es permitir el ser por un espacio temporal limitado para, posteriormente, abdicar de la existencia y diluirse en la nada. Dejar de ser, permitir el no-ser, invita a los que quedan a la consideración del exterminio, pues de cualquier manera la aniquilación final habrá de suceder sin que la importancia del consentimiento humano sea trascendente. El exterminio que Mainländer propone no es, por tanto, un deseo cobarde de exclusión del propio ser, sino una redención requerida, necesaria, definida y establecida por lo Absoluto de la Deidad primigenia de la que todo se ha derivado. La muerte a la vida es la redención y es ésa la intención de lo humano. Es por ello que:

> En el fondo, el filósofo inmanente ve en todo el universo tan sólo el más profundo anhelo por una aniquilación absoluta, como si estuviese oyendo el llamado claro que atraviesa todas las esferas celestiales: ¡Redención! ¡Redención! ¡Muerte a nuestra vida! Y la respuesta consoladora dice: Todos ustedes encontrarán el exterminio y serán redimidos.[53]

Más aún, el exterminio no es opcional; la destrucción está depositada en el interior del que se conforma todo lo existente. Cada acto, cada situación, cada pequeño detalle, insignificante o no, tienen su destrucción. Mainländer manifiesta que "el movimiento de la humanidad del ser al no ser, cubre por completo todos los movimientos particulares".[54] El que cada desplazamiento, cambio y modificación conlleven

[53] Mainländer, *Op. cit.*, p. 73.
[54] *Ibid.*, p. 74.

esencialmente la aniquilación puede inducir a la conclusión de que "la humanidad completa está consagrada al exterminio".[55]

Es comprensible que un pensamiento de este tipo, sobre todo las conclusiones que arroja y las implicaciones que supone en la cosmovisión de un individuo, genere una aversión inmediata, en consonancia con las derivaciones conclusivas que se gestan a través de las construcciones aprendidas. Es aquí, en el momento tenso de reconocerse sin sentido, donde se forjan las necesarias ficciones sobre un futuro de salvación, la continuidad del ser, el optimismo fantasioso o las cómicas explicaciones sobre la globalidad de la bondad humana como dadora de sentido. Los bienes y deseos contemporáneos, tan centrados en el ser, en lo tangible, en lo visible, en lo posible y medible, son los que protegen y construyen una barrera deseable ante la confrontación. Difícilmente, como siempre lo supo el filósofo del Main, puede considerarse a su pensamiento como una propuesta apta para las mayorías. Él mismo, en un afán compensatorio, advierte: "no puedo exigirle a un bruto –en materias filosóficas– que reconozca como su máximo bien el no ser. Para ello se requiere de una elevada formación y del más amplio horizonte espiritual, en caso de que el corazón no haya recibido, ya en la procreación, una orientación ascética".[56]

Redención de la existencia

Sin adentrarme ahora en la posibilidad de una continuación del ser aún más allá de lo actualmente tangible a nuestra capacidad sensitiva, lo cual merece un espacio aparte, sí puede reconocerse en Mainländer la apreciación de un valor Absoluto que deviene en condicionamiento de todo lo inferior. Es decir, no se observa un rompimiento total con la lógica de la implicación piramidal. De tal modo, lo que acontece con Dios, el ser Absoluto, deberá acontecer con todo lo que proviene de

[55] *Ibidem.*
[56] *Ibid*., p. 97.

Él, lo cual es, además, la totalidad de lo existente. Efectivamente, "la filosofía mainländeriana se origina en un nuevo saber, que no reconoce estar fundamentado en una fe, pero que descansa en una confianza y elogio divino a la muerte".[57] Ahora bien, si la muerte es, precisamente, la "redención de la existencia",[58] era oportuno, o al menos inevitable, haber existido para lograr dejar de existir.

En el paso que un individuo pensante debe transcurrir paciente para obtener el requerido criterio para gestar las conclusiones sobre su propio destino, siempre ha de encontrarse con conflictos y fricciones. No hay calma pacífica puesto que "la vida del hombre es un perpetuo combate, no sólo contra males abstractos, la miseria o el hastío, sino contra los demás hombres. En todas partes se encuentra un adversario".[59] La muerte, vista desde este parámetro, es, por supuesto, una salida. No basta entonces, según se advierte, con un cambio parcial para superarse, sino que es ineludible un cambio sustancial, una modificación esencial, la que puede advenir sólo en función del cambio más definitivo en lo que es, a saber, dejar de ser. Mainländer leyó a Schopenhauer cuando éste concluye que:

> Para conducir al hombre a un estado mejor, no bastaría ponerle en un mundo mejor, sino que sería preciso de toda necesidad transformarle totalmente, hacer de modo que no sea lo que es y que llegara a ser lo que no es. Por tanto, necesariamente tiene que dejar de ser lo que es. Esta condición previa la realiza la muerte, y desde este punto de vista, concíbese su necesidad moral.[60]

De tal manera, el cambio radical es dejar de ser, pues "sólo el dejar de ser implicará la totalidad de la Nada, volverse uno con la Nada".[61] El suicidio de Dios, en Mainländer, ha provocado que la esencia de la aniquilación, de la anulación, del nada ser, esté implícito en la esencia del

[57] Baquedano, *Op. cit.*, p. 20.
[58] Mainländer, *Op. cit.*, p. 73.
[59] Schopenhauer, *Op. cit.*, p. 119.
[60] *Ibid.*, p. 109.
[61] Sevilla, *Contemplar la Nada*, p. 297.

ser. La muerte no es entonces un paso advenedizo a un modo distinto de ser, sino a la aniquilación total. Propiamente, "más allá del mundo, no hay ni un lugar de paz ni un lugar de tormento, sino sólo la nada".[62] Siendo así, el tiempo del exterminio atrae consigo un estado de no movimiento y de no tiempo. Quien ingresa a la nada "no tiene calma ni movimiento, está en un estado ausente, como en el sueño, pero con la gran diferencia de que también lo que en el sueño es un estado ausente no existe más: la voluntad está aniquilada por completo".[63] Muchas voces contrapuestas a tal aniquilación pueden surgir ante la afirmación de la imposibilidad de un más allá dotado de conciencia; igualmente, "podemos elaborar elegantes sugestiones (…) para la negación de la Nada, pero no escaparemos de ella por poner en nuestra mente que hemos escapado".[64]

En esta tónica, surge inevitable la pregunta: ¿Cuál ha sido la esencia divina que orilló a Dios a la consideración del suicidio? Mainländer se deslinda de la especulación sobre tal acertijo y afirma que "sobre la esencia de la divinidad pre-cósmica jamás espíritu humano alguno podrá rendir cuenta".[65] Indudablemente, podría conjeturarse una objeción derivada: ¿Cómo afirmar la posibilidad del suicidio divino si no hay manera de "rendir cuenta" de las intenciones del Ser Absoluto previo al Cosmos? Ante esta aparente aporía, Mainländer se sustenta en una revisión de paradigmas que le antecedieron en el problema que aborda. Coincide con Buda, por ejemplo, en que las situaciones que se viven en el presente han sido determinadas, elegidas en cierto modo, en un estado antecedente. Tras admitir que Buda tenía razón, Mainländer refiere: "todo lo que me afecta, todos los golpes y favores del azar son obra mía: yo los he querido. Pero no es recién en el mundo donde los acuso con fuerza omnipotente e incognoscible, sino antes del mundo, en la unidad simple, he determinado que ellos deben afectarme".[66] Como puede

[62] Mainländer, *Op. cit*., p. 132.
[63] *Ibidem.*
[64] Sevilla, *Op. cit.,* p. 298.
[65] Mainländer, *Op. cit*., p. 127.
[66] *Ibid*. p. 123.

observarse, uno de los argumentos centrales que Mainländer propone para el suicidio de Dios es que debió existir en un primer momento un principio contenedor del cual todo fuese derivado. La única manera en que el contenedor podía permitir la expansión de lo contenido era romperse a sí mismo, dejar de ser el contenedor. La elección de la que habla el filósofo del Main, aquella que todo individuo realiza antes de venir al mundo, no es, precisamente, una elección racional, en el entendido de que tal condición de elegir sería sólo posible tras una aculturación; lo que sí se advierte es que en el carácter de "contenido", lo que hoy cada uno es, admitió un proyecto que devino en personal.

Mainländer concede un acierto al panteísmo al reconocer que el máximo contenedor tuvo que fragmentarse para conformar el contenido, propiciando con ello la entropía del Universo. Principalmente, coincide con tal postura en que "el destino del cosmos es uniforme, es movimiento de todo el mundo hacia una meta";[67] a la vez, reconoce, y en esto se observa su separación del panteísmo, que "ninguna unidad simple en el mundo lleva a cabo el movimiento si actúa en individuos-aparentes en una y otra dirección, sino que una unidad simple, antes del mundo, determinó todo el proceso, y en el mundo lo llevan a cabo sólo individuos reales".[68] Los hombres, individuos reales, sustituyen su reconocimiento de tal sistema irrenunciable con la ilusión de su libertad. Cualquier acto contiene en su interior un conflicto entre la voluntad de vivir y de morir. El individuo puede estar distraído en su voluntad de vida y no corresponder a su esencial código interno que le implica la destrucción. Si bien plantea el panteísmo que todo es Dios, en Mainländer existe, más bien, un Universo en el que todo, incluyéndolo, está derivado de una esencia divina que tiende a la aniquilación. De tal modo, los individuos reales, sólo lo son en medida que ahora son contenedores, ya no contenido, de la esencia sustancial del exterminio.

En los momentos en que exista cierta culpa por morir, o un temor desbordante por el posible juicio que de ello pudiese derivarse,

[67] *Ibidem*.
[68] *Ibidem*.

Mainländer propone al agonizante que olvide todo lo que le provoque un sentimiento contrario a la redención, pues debe agudizar su vista y reconocer "que ha padecido lo suficiente en esta vida y que viviendo ya ha expiado todo";[69] de tal modo, logrará morir en paz. Incluso, el criterio radical de Mainländer propone no eludir el compromiso hacia el exterminio, aun en los momentos previos a la muerte, e invita a que el moribundo "debería dirigirse a sus descendientes y exhortarlos, enfáticamente, a desistir de la vida, a la cual le es propio el sufrimiento".[70]

Asimismo, para Mainländer "tiene razón Platón",[71] en el entendido de que "deja elegir a cada ser humano su propio destino antes de ingresar a la vida",[72] lo cual coincide con su idea de que los hombres contienen un plan esbozado previamente. No obstante, difiere del filósofo de la Academia en que el hombre no elige su destino inmediatamente antes del nacimiento, sino, más bien, en forma previa a la existencia del mundo, es decir, "en el campo trascendente, cuando aún no existía el inmanente, ha determinado él mismo su destino".[73]

De tal modo, "los panteístas tuvieron que equivocarse, pues atribuyeron el movimiento universal efectivamente existente a una unidad en el mundo";[74] cuando, en realidad, tal unidad ya no existía más. Por otro lado, según Mainländer, la equivocación de Buda fue que, "de forma errónea, concluyó la total autosuficiencia del individuo en el mundo, a partir del sentimiento de total responsabilidad por todas sus acciones, que de hecho existen en él";[75] es decir, el mundo y el hombre ya contienen consecuencias inevitables, no producto de la libertad que antecede a una elección, sino de la vinculación inevitable que todo lo existente tuvo, en un principio, con el origen contenedor. En ese sentido, no se

[69] *Ibid*., p. 106.
[70] *Ibidem*.
[71] *Ibid*., p. 123.
[72] *Ibidem*.
[73] *Ibidem*.
[74] *Ibid*., p. 137.
[75] *Ibidem*.

es libre de poseer la semilla del exterminio, pero sí se posee cierta elección al no obstaculizarla, en el entendido de que germinará tarde o temprano.

Finalmente, Mainländer se desprende del vínculo igualitario con Buda, Platón y los panteístas advirtiendo en forma sintética que:

> Nosotros, en cambio, situamos la unidad simple de los panteístas en un campo trascendente pasado y explicamos el movimiento universal uniforme como producto de la acción de esta unidad simple pre-cósmica; nosotros unimos la semiautonomía del individuo y el poderío del azar en el mundo –que es totalmente independiente de él–, en el campo trascendente, en la resolución uniforme de Dios de convertirse al no ser, y en la elección uniforme de los medios para efectuar la resolución. Finalmente, no unimos libertad y necesidad en el mundo, donde no hay lugar para la libertad, sino en medio del abismo que separó el campo trascendente –recuperado del ocaso a través de nuestra razón– del campo inmanente.[76]

Mainländer se separa así de los planteamientos que le llevaron en un principio, entre otros, a elaborar sus conclusiones. Por tanto, el suicidio de Dios coincide con un mundo en el que todo está permitido, un mundo saturado de individuos que creyéndose sin ley, al promover y forzar la destrucción del mundo y de los otros, sólo evidencian su contenido esencial de aniquilación, el cual provoca la reacción destructiva, lo cual no es un ejercicio de la libertad. La aniquilación, sin embargo, para ser virtuosa, tendría que haber sido elegida por el que es aniquilado; elegir por otro, aniquilarle contra su voluntad, si bien obliga su paso al no-ser, no procede de una auténtica *Wille zum Tode*.

De tal modo, se resuelve, en parte, lo que Camus planteó más de medio siglo después de la muerte de Mainländer: "O no somos libres y el responsable del mal es Dios todopoderoso, o somos libres y responsables, pero Dios no es todopoderoso".[77] En la lógica del filósofo de la redención, el que la libertad humana sea inoperante no implica la

[76] *Ibidem*.
[77] Camus, *Op. cit.*, p. 75.

responsabilidad directa de Dios, puesto que su único acto libre fue el suicidio del cual se derivó la implicación de todo lo que, después de Él, logró ser. Asimismo, no hay posibilidad de la libertad y absoluta responsabilidad humana, pero no por ello se implica que Dios no sea todopoderoso cuando, precisamente, lo fue al elegir divinamente su propia redención del plano del Ser. Como se observa, Mainländer no procede en forma beligerante a la categoría de lo Absoluto en la divinidad. Al contrario, la necesidad de la redención procede de la implicación de la totalidad de lo existente al Absoluto pre-cósmico. Por otro lado, queda abierta la posibilidad de que la redención del hombre sea en función de salvarle de un mundo sin Dios, por lo que, es fácil advertir, la mejor manera de regresar a Él es hacerse uno en la Nada que ahora constituye. En este plano, surgen brillantes las palabras de Cioran cuando cuestiona: ¿Por qué no admitir un triunfo final del no-ser, por qué no admitir que la existencia se dirige hacia la nada, y el ser hacia el no-ser?[78]

Mainländer, un filósofo visceral desde la óptica de visceralidad de Cioran, o un filósofo de la inmanencia, por derivación fácilmente atribuible, tuvo en su desenlace el punto final de sus argumentaciones. Logró el mérito promisorio de hablar a través de su aniquilación, al elegir concederse el triunfo elocuente de ser un pensador "cuya muerte fue conclusión de una argumentación ontológica".[79] Apenas tuvo en sus manos la primera edición del primer tomo de *La filosofía de la redención,* el 1 de abril de 1876 en Offenbach, Mainländer subió a un escalón elaborado con varios ejemplares de su propia obra y se ahorcó. En forma radical ha de admitirse que "quien no le teme a la muerte, es el único que puede hacer algo por los demás",[80] aunque esto sea, procedentemente, una invitación al exterminio. Mainländer nos enseña, más allá de la presencia o elocuencia de sus pensamientos, cuestión honorablemente discutible, el sentido y honorabilidad de la congruencia, virtud

[78] Cioran, *En las cimas de la desesperación,* p. 93.
[79] Baquedano, *Op. cit.*, p. 10.
[80] Mainländer, *Op. cit.*, p. 129.

que, debido al miope afán humano contemporáneo de promover la autosuficiencia y la autoliberación, desgraciadamente ha sido exterminada casi por completo.

Variantes de la redención

Como es de esperar, se puede coincidir con algunos planteamientos realizados por Mainländer sin que se esté obligado al suicidio por ello. Si bien, según Camus, "el hombre se ha limitado a inventar a Dios para no matarse"[81] y podría decirse que "así se resume la historia universal hasta este momento",[82] también ha de admitirse que es posible inventar, sin importar si tal invento es honesto, la existencia de un Dios suicida para matarse. Creer en un Dios que se suicida con tal de que su suicidio sea el punto de partida (y llegada) de todo lo humano es también un sostén de la decisión, no es la vivencia de la angustia plena que supone saberse sin certezas. Esto se comprende al asimilar que "los hombres usamos la razón, pero los productos de la razón no son *la* razón sino sólo suposiciones".[83] Evidentemente, la idea de un Dios suicida es una suposición. Podría ser absurdo considerar a un Dios que se suicida, tal como lo puede resultar un Dios salvífico. ¿De qué tendría que ser salvada o redimida la humanidad sino precisamente de ambas ideas de Dios? Aún en lo absurdo existe la posibilidad de aceptar las implicaciones derivadas sin importar el costo. En ese sentido, "lo absurdo es reconocimiento aceptado, el hombre se resigna a él y a partir de ese instante sabemos que ya no es lo absurdo. Dentro de los límites de la condición humana, ¿qué mayor esperanza que la que permite escapar a esa condición?"[84]

Morir, ésa también era la intención de Teresa de Jesús en su poema *Vivo sin vivir en mí* cuando reconocía: "venga ya la dulce muerte, el

[81] Cioran, *En las cimas de la desesperación*, p. 140.
[82] *Ibidem*.
[83] Sevilla, *Op. cit.*, p. 182.
[84] Camus, *Op. cit.*, p. 145.

morir venga ligero, que muero porque no muero".[85] Detrás de su anhelo estaba el encontrarse con Dios, ganar la vida eterna. En Mainländer existe una similar intención de dejarse guiar, precisamente, por el designio inicial de Dios, según él lo concebía. En tal comparación, la intención no es validar al filósofo del Main, sino ejemplificar diversamente lo que Erasmo sentenció en su *Elogio de la locura*:

> Los sabios suelen confiar al papel sus alegrías y sus tristezas, como amigo fiel en cuyo pecho se puede descargar toda la inquietud del corazón. Efectivamente, se pueden encontrar personas cuya sola intención al escribir un libro es esparcir todas sus emociones y así trasmitirlas a la posteridad.[86]

En su *Breviario de los vencidos*, Cioran afirma que "la ilusión de estar aquí es más estimulante que la serenidad de no estar en ninguna parte, de estar en los cielos".[87] De hecho, la preferencia por la vida, a pesar de sus penumbras, fue una característica del filósofo nacido en Rumania. Para él, la redención no podría encontrarse en las creencias religiosas, pues la intención es no dejarse persuadir por ellas, de modo que se pueda obtener mayor libertad en la expresión propia. Reconoció que "dos atributos tiene el hombre: la soledad y el orgullo. Él vive sobre la tierra para sacarlos a la luz. Pero entonces aparece la religión: un sistema de remedios que socavan la existencia".[88] Aunque asumía que lo consideró en reiteradas ocasiones, sobre todo en la etapa inicial de su vida como escritor, admitió que a pesar de que la vida le resultaba un suplicio, no podía renunciar a ella, dado que no creía en lo absoluto en los valores por los que debería sacrificarse.[89] Precisamente, en este punto obtenemos una variante de la redención que proponía Mainländer, pues aun y

[85] Recomiendo consultar sobre este pasaje: Sáenz, Hilario, "Notas a la glosa *Vivo sin vivir en mí* de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz", en: *Modern Language Quaterly*, 13 (1952), pp. 405-408.

[86] Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, p. 96.

[87] Cioran, *Breviario de los vencidos*, p. 32.

[88] *Ibid*., p. 28.

[89] *Cfr*. Cioran, *En las cimas de la* desesperación, p. 63.

cuando la intención era liberarse de algún modo, existía una dependencia directa a los valores emanados de su propia concepción de la decisión divina.

Cioran terminó por asentar que "no existe una voluntad o una decisión racional de suicidarse, sino únicamente causas viscerales e íntimas que nos predestinan a ello".[90] De tal modo, "no sólo la vida no tiene ningún sentido sino que no puede tenerlo",[91] aunque tal sentido se intente que sea, precisamente, terminar con ella en conjunción y aplicación solemne de algún supuesto plan de Dios, cualquiera que este sea, para la vida o la muerte.

Conclusión: La filosofía *como* redención

La filosofía puede ser redentora, en cierto modo, de la necesidad de encontrar *una* respuesta que redima. Esa es la paradoja. Y claramente, "uno no debería de pensar en lo paradójico a la ligera, pues la paradoja es la fuente de la pasión del pensador, y el pensador sin paradoja es como un amante sin sentimiento: una mediocridad insignificante. Pero el punto supremo de toda pasión es siempre querer su propio ocaso".[92] Una filosofía salvífica sería finalmente la que otorga la erradicación de la necesidad de ser salvado. Una pregunta respondida no es la que asesina a la pregunta sino la que permite comprender que la respuesta nunca logra ser absoluta o mejor aún, que no importa en lo absoluto. Si aceptamos que "gran parte de la filosofía se crea en respuesta a la depresión, que el filósofo trata de trascender mediante un interés apasionado, que emplea el desamparo y el desamor como estímulo para la creación intelectual y, por tanto, para el placer",[93] concedemos también que la filosofía puede regirse y alinearse por la motivación personal más íntima. Para

[90] *Ibid*., p. 95.
[91] *Ibid*., p. 180.
[92] Scharfstein, *Op. cit*., p. 392.
[93] *Ibid*., p. 124.

Mainländer no hay motivos para eludir la noche de la aniquilación, la entrada a la nada; tal como todo filósofo, busca convencer que sus razones son aceptables y oportunas: "Quisiera, en adelante, destruir además todos los motivos fútiles que puedan amedrentar a los hombres que buscan la noche sosegada de la muerte. Y si mi confesión (…) puede tener el vigor para apoyar a cualquiera de mis prójimos en su lucha contra la vida, entonces, lo efectúo en este acto".[94]

En concordancia a Mainländer, ha de admitirse junto a Volpi que: "La filosofía no puede eximirse de pensar la nada, si es verdad que para cumplir con el deber que le es propio, vale decir, la pregunta acerca del ser en cuanto ser, debe deslindar a este último de su oposición esencial, es decir, de la nada".[95] La reflexión sobre la nada devino en Mainländer en anhelo de ella; por ello, recomendó el suicidio como una vía de negación radical de la voluntad. En ello, observó la alternativa de lograr una redención de la existencia para lograr, tal como afirmaba que lo hacían los sabios, "mirar a los ojos, fija y alegremente, a la nada absoluta".[96] Si bien es cierto que "el conocimiento a pequeñas dosis cautiva y a fuertes dosis, decepciona",[97] las experiencias íntimas fundamentales derivadas del conocimiento adquirido no sólo deben explicarse sino también "hacerse vida", aunque eso suponga, precisamente, la muerte.

Mainländer no pretendió morir por nadie más ni utilizó su vía como un camino a la Verdad, eligió por su cuenta lo que creyó que era su destino, no de imitación de Dios, sino de congruencia con la derivación implícita del suicidio de la Fuente. Contrariamente, "quien pretendió morir por nosotros no murió, lo mataron".[98]

¿Cuál es entonces la obligada tarea? ¿Concebir el suicidio de Dios o matar la idea de Él? O bien, asumir las consecuencias de una imitación cuando el testimonio inicial es incierto. Si Dios se ha suicidado es

[94] Mainländer, *Op. cit.*, p. 130.
[95] Volpi, *Op. cit.*, p. 18.
[96] Mainländer, *Op. cit.*, p. 138.
[97] Cioran, *En las cimas de la desesperación*, p. 206.
[98] *Ibid.*, p. 107.

porque existió en un momento antecedente, pero su muerte le expandió a todo lo existente. La ficción sobre el suicidio de Dios, al igual que todas las generadas a partir de la creencia en su omnipotencia, provoca que el creyente asuma las consecuencias últimas de su osadía. A un Dios que se suicida no podría esperarle el Paraíso sino el Universo, un espacio finito en donde la ficción de lo humano comienza y encuentra su fin cuando la oportuna muerte salva definitivamente de la vida. La filosofía es una redención por un momento limitado, pero al menos habrá cumplido su cometido si logramos comprender, a través del viento temporal que somos, que no es la muerte la que termina con la vida, sino que es la vida la que nos propicia la muerte, pues sin importar la modalidad de la existencia, la formalidad de la convención o el lenguaje de las ideas sobre la Deidad, su suicidio o redención, "vivir nos mata a todos".[99]

Referencias

Baquedano, Sandra, "El pesimismo entrópico en las cosmologías filosóficas de la voluntad", en: Mainländer, *Filosofía de la Redención. Antología*. Chile: FCE, 2013.

Camus, Albert, *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2006.

Cioran, Emile, *En las cimas de la desesperación*. Barcelona: Tusquets, 2009.

_____, *Breviario de los vencidos*. Barcelona: Tusquets, 2010.

Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*. México: Grupo Editorial Éxodo, 2007.

Gil, Marta, "La noción de Nihilismo en *Padres e Hijos* de Iván Turguéniev", en: *Cartaphilus* 9, 2011, pp. 49-60.

Hegel, Friedrich, *Fenomenología del Espíritu.* México: FCE, 2012.

Leopardi, Giacomo, *Zibaldone.* Milán: Mondadori, 1996.

Mainländer, Philipp, *Filosofía de la redención. Antología*. Chile: FCE, 2013.

[99] Sevilla, *Op. cit.*, p. 366.

Nietzsche, Friedrich, *El anticristo.* México: Editores Mexicanos Unidos, 1998.
_____, *Ecce Homo*. México: Grupo Editorial Tomo, 2005.
_____, *Así habló Zaratustra.* Madrid: Alianza Editorial, 2012.
Sevilla, Héctor, *Contemplar la Nada.* México: Plaza y Valdés, 2012.
Scharfstein, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía.* Madrid: Cátedra, 1984.
Schopenhauer, Arthur, *El amor, las mujeres y la muerte.* Madrid: EDAF, 2011.
Turguéniev, Iván, *Padres e Hijos*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
Volpi, Franco, *El nihilismo.* Buenos Aires: Biblos, 2005.

4. La Nada de la noche de la fe y la Nada de la oscuridad del mal y de la Muerte

Ramón Kuri Camacho

Relación Nada-Teología

La siguiente comunicación quiere poner de manifiesto la relevancia de la relación Nada-Teología, al meditar el enigma insondable del mal y de la muerte. Tiene la intención, en efecto, de llevar la meditación sobre la Nada y la Teología a su lugar de origen: el misterio del mal y de la muerte. Allí tenemos la oportunidad de proseguir analizando y "esclarecer" una dificultad que traté en mi obra La mordedura de la nada.[1] Esta dificultad adquiere forma por primera vez en La iniciativa de la nada,[2] en relación con el problema del límite y la responsabilidad de la filosofía y, tanto en *Satán, príncipe de este mundo*[3] como en *¿Por qué me has hecho tú salir de "nada"*?,[4] logra tanto su formulación concreta así

[1] *Cfr.* Kuri, Camacho Ramón, *La mordedura de la nada*. México, Ediciones Coyoacán, 2012.

[2] *Idem.*, pp. 121-197, ver en especial: *Iniciativa de la nada y lo involuntario absoluto*, pp. 177-193.

[3] *Idem*., pp. 285-353.

[4] *Idem*., pp. 357-380.

como una solución más radical. Pues allí pueden percibirse la validez del alcance de la filosofía, los límites de esta validez y los límites de la pregunta de Leibniz reformulada por Heidegger: ¿por qué hay ser en lugar de nada?[5] Dicha dificultad, tomada en su aspecto más general, concierne a las relaciones del acto malo mediante el cual un ser humano se mimetiza, con los signos culturales en los cuales éste se representa el sentido de su acción.

Son pertinentes, sin embargo, algunas observaciones previas que no son sólo introductorias, sino parte fundamental de la meditación.

La Nada y la Teología están, sin lugar a dudas, estrechamente unidas cuando el teólogo medita la Nada de las tinieblas de la muerte eterna o cuando considera aquella "otra" Nada: la oscuridad, única en la que es posible la Fe por la que el ser humano se apropia la salud obrada por Cristo. Porque "luminosa por aquel en quien cree, la fe es vivida con frecuencia en la oscuridad", al ser puesta a prueba en las experiencias del mal, del sufrimiento y de la muerte, que "parecen contradecir la buena nueva".[6] Porque se trata de la "buena nueva" y de la salud fundada en la muerte de Cristo, por tanto, en la fe en Él y en el estudio de su palabra. De ahí que la teología de la Nada aquí presupuesta (la que tiene su fundamento en la muerte redentora de Cristo), sea radical y ontológicamente distinta de la nada del vacío, del abismo sin fondo, del mundo de las tinieblas y de la perdición eterna y, claro, radicalmente distinta del "lugar y de la esencia de la nada" en torno al problema del ser que estudia Heidegger.[7]

Ahora bien, la fe y la teología (estrechamente unidas y vinculadas al enigma de la Nada), no son una misma cosa. "La fe es ante todo una adhesión personal del hombre a Dios; es al mismo tiempo e inseparablemente el asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado".[8]

[5] *Cfr*. Heidegger, Martin. "Introducción a ¿Qué es metafísica?", p. 311, en *Hitos*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

[6] *Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 64.

[7] Heidegger, Martin. "En torno a la cuestión del ser", pp. 332-344, en *Hitos*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

[8] Catecismo de la Iglesia Católica, p. 58.

La fe, pues, es la adhesión del ser humano entero a la palabra de Dios que escucha como tal en el depósito y en la memoria de la Iglesia, que nada tiene que ver con un supuesto "núcleo íntimo", como enseñaba Heidegger.[9] La teología, en cambio, es un esfuerzo sistemáticamente riguroso para lograr una inteligencia meditada de lo que se ha escuchado y fielmente recibido como palabra de Dios en la tradición milenaria (memoria) de la Iglesia Católica. Porque de teología católica se trata. Es la teología que en su inmensa y rica tradición mejor conozco, y la que guía y conduce mi meditación. Pues la palabra de Dios sólo se recibe fielmente si es entendida, porque el verbum Dei (palabra de Dios) no siempre es algo fácilmente comprendido e igualmente valorado. La fe conserva siempre en todo creyente un aspecto de cruz, un aspecto de oscuridad, algo de impenetrabilidad, algo de nada que para "nada" le quita la firmeza de su adhesión. De ahí que la fe no se dé nunca sin alguna especie de teología, ni ésta sin fe, puesto que presupone la audición de la palabra de Dios. Es lo que Henri de Lubac enseña, como teólogo e iniciador al misterio de la Iglesia, cuando dice que "la inteligencia de la fe prepara, acompaña y fecunda la meditación del creyente".[10] Sin embargo, la medida y extensión de la inteligencia meditada (lograda gracias al trabajo científico metódico de la palabra oída y creída), puede ser muy variada y puede estar también garantizada en su exactitud en grado diverso por la Iglesia. Pues son distintas las teologías de San Buenaventura, Santo Tomás o Duns Scoto en la Edad Media, como distintas las de Henri de Lubac, Hans Urs Von Balthasar, Karl Rahner o Johan Baptist Metz en Occidente "desarrollado", como distintas las teologías de la liberación en Iberoamérica. Por eso la fe y la teología no son una misma cosa.

De ahí surge, desde el inicio de este trabajo, en un estudio sobre un objeto de la fe y de la teología, una dificultad de competencia, de método y de jerarquía. Un lector de filosofía, si bien formado en la tradición

[9] Heidegger, Martin, "Fenomenología y teología", pp. 57, 65, en *Hitos*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

[10] Lubac, Henri de, *Meditación sobre la Iglesia*, p. 48. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1966.

clásica, y con un conocimiento más o menos extenso de la filosofía medieval, del pensamiento novohispano y del diálogo Atenas-Jerusalén, se propone hablar (para poder abordar la relación Nada-Teología), precisamente del enigma del mal y de la muerte. Aunque sea fiel a lo que él mismo ha "oído" real e inmediatamente de la predicación de la Iglesia y el Evangelio, y así lo escriba en sus reflexiones, ¿puede "invadir" terrenos que son competencia del teólogo? ¿Tiene que limitarse a decir sobre dicho enigma, con la máxima pureza, lo que es proposición expresa de fe, inmediatamente aprehensible en la enseñanza de la Iglesia y en la Escritura? ¿O puede también intentar dar a sus lectores una interpretación sobre su quehacer "extra filosófico" intentando entender mejor lo que él mismo ha oído? Creo que si lo hace con un mínimo de competencia, puede ser bienvenido. Pues este trabajo que no tiene garantía inmediata de logro, ni pretende sustituir a la teología ni a los teólogos, por ser patrimonio del magisterio de la Iglesia y del Evangelio, se esfuerza por entender mejor lo que él mismo ha escuchado y estudiado e intenta transmitir dicha comprensión. Se trata, por tanto, de un ulterior trabajo que toma en cuenta lo que la Iglesia y algunos de sus grandes teólogos han dicho sobre el objeto de la fe, a fin de penetrar en una inteligencia más exacta de lo escuchado inmediatamente en la fe, combinando las proposiciones particulares y filosóficas, confrontándolas con otras ideas y dándoles mayor precisión conceptual.

Al acercarme a la relación Nada-Teología, elegí hacerlo meditando sobre el misterio del mal y de la muerte. Pues si bien, Nada y Teología pueden ser abordados desde diferentes y variadas tradiciones, desde diversos géneros plenamente constitutivos de la fe y del acto de fe (por ejemplo, el *kerigma* como "proclamación", el relato histórico, el decir poético y el de sabiduría, el del himno y la impugnación profética), es el misterio del *mal* y de la *muerte* como momento supremo, oscuro, indisponible e impenetrable de existencia, vacío y abismo sin fondo, el que hace posible toda mi meditación. Es la *nada* de las tinieblas del pecado que muere ante la *noche* (*nada*) de la fe y por la cruz de Cristo. Aquí, el pecador que quiso disponer *autónomamente* de su *nada*, no muere la muerte de Adán pues triunfa la gracia de Cristo.

Una larga tradición de teólogos y místicos cristianos que han meditado sobre el misterio del mal y de la muerte, sostienen este trabajo, empero, inicio con Santo Tomás. El Doctor Angélico es el teólogo que tiene por los pecados del mundo un horror santo y pacífico y no un odio angustioso y desesperante, que no hace otra cosa que aumentarlos. Porque la angustia ante el pecado, sufrimiento y muerte (fenómenos tan diversos en los que se contiene el enigma del mal), con frecuencia termina por convertirse en un mal tan grande como el mismo mal. Lo que cuenta, lo que vale es lo que Dios quiere de nosotros. Si Él habita entre las tinieblas del Monte Sinaí, en medio de relámpagos, nubes y rayos, si Él desea hablarnos, como a Moisés, entre relámpagos y entre humo de la zarza ardiente, no hay que obstinarse en desear que nos hable en la brisa dulce y fresca como a Elías.

No sorprende que una larguísima tradición que se remonta al período apostólico pleno de escritos pastorales y evangélicos, a los padres de la Iglesia**,** a sus grandes teólogos y místicos medievales y modernos, que llega al Concilio Vaticano II y al Magisterio posterior de la Iglesia, insista de modo especial sobre la Palabra que (entre tinieblas, relámpagos, nubes y rayos) se *nos dice* el miércoles de ceniza como nuestra verdad, nuestro consuelo y acusación: *Porque eres polvo* y *al polvo volverás* (*Quia pulvis es et in pulverem reverteris*). (Génesis 3, 19).[11] Dicha palabra está consagrada en la Escritura al comienzo de la historia de toda la humanidad, como expresión y juicio de lo que el hombre es desde su origen. La trascendencia de la palabra *polvo*, su significación, eco y resonancia en el oído de cada hombre, es la afirmación de la universalidad de la muerte, la afirmación sobre nuestro futuro, sobre lo que tenemos por delante, sobre el abismo (*nada*) de la muerte a donde va dar nuestro camino y nosotros con él. Pero esta Palabra la ha pronunciado *Dios* y, por ello, es también una palabra sobre nuestra procedencia y nuestro destino. Es decir, que su *llamada* sobre nosotros no ha terminado todavía, pues siempre *en* la vida se *está*

[11] En todos los casos donde se refieran textos bíblicos se ha utilizado *La Biblia de Nuestro Pueblo*. Texto: Luis Alonso Shokel. México, Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. 2005.

muriendo. Pues una cosa es que nosotros mismos, autónomamente *nos* señalemos nuestra fragilidad y debilidad y otra muy diferente que nos la recuerde Cristo en la Palabra de la Iglesia. Si, por un lado, *nos lo decimos nosotros mismos,* al modo del subjetivismo gnóstico contemporáneo, podemos encerrar nuestras vidas en "una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos".[12] Si, por el otro, *nos lo decimos nosotros mismos*, al modo del "neopelagianismo autorreferencial y prometeico de quienes en el fondo sólo confían en sus propias fuerzas", podemos caer en un falso y vano sentimiento de superioridad que parte de "una supuesta seguridad doctrinal", que no es otra cosa que un ejercicio "narcisista y autoritario"[13] que sólo lleva a la desazón y a la desesperanza. Podemos convertir, pues, nuestras vidas, en soledad, abandono, tristeza, desesperación, angustia, en sujetos angustiados y resentidos que sólo se miran en el espejo de su pura autonomía y soledad, en gente desconcertada, temerosa y confundida que no sabe realmente qué hacer al quejarse de su miseria y mortalidad, y más cuando tiene enfrente la experiencia misma del mal y de la muerte, en un ser querido, un amigo, un vecino, un conocido o un desconocido.

Por eso, la meditación y el mensaje de los grandes teólogos y místicos son siempre actuales, pues nos introducen en el corazón de la historia y son capaces de dar una respuesta a las inquietudes más profundas de cada ser humano. El teólogo cree y medita sobre lo que la fe nos dice sobre el pecado y la muerte: la afirmación de su universalidad. Sabe que la muerte, el pecado y el sufrimiento es lo más trágico de la vida humana. No en balde designa el Evangelio la situación del hombre diciendo que se encuentra entre tinieblas y sombras de la muerte (Lucas 1, 79).

[12] Francisco, Papa. *Evangelii Gaudium*, La alegría del Evangelio. Exhortación Apostólica. México, Buena Prensa, 2014, p. 76.

[13] *Idem*. Los párrafos citados, si bien son una reflexión del Papa Francisco dirigida al interior de la Iglesia, sobre el peligro de la "mundanidad espiritual", es decir, de la gloria humana y el bienestar personal; son perfectamente aplicables a la "mundanidad espiritual" de ciertas corrientes científico-filosóficas plenas de arrogancia y autosuficiencia.

No por casualidad el libro de Job aborda el pecado, el sufrimiento y la muerte como manifestaciones de un *mal más profundo*, que es a la vez malestar y mala conciencia del hombre consciente de su destino. No por azar el "gran Capadocio", Gregorio Nacianceno, en su *Discurso* segundo afirma que "entre nosotros y Dios se extienden estas *tinieblas*", o que "*andamos sobre el fondo del abismo*", retomando grandes temas de los libros de Job y Salmos.[14]

Ahora bien, este mal profundo es *la caída del primer hombre*. Es proposición de *fe* católica que todos los hombres estamos bajo la ley de la muerte y que de hecho todos morimos.[15] La proposición, a primera vista, parece proceder de la experiencia inductiva que todo ser humano se hace sobre el género humano y sobre su propia existencia. Sin embargo, por su *fuente*, que es la palabra revelada de Dios, por su *extensión*, que no es realmente evidente a todo el futuro humano imaginable y, sobre todo, por su *motivación* que recibe de la revelación divina, la proposición de fe tiene un carácter *totalmente distinta* que el de la otra proposición, aparentemente la misma, procedente de la experiencia humana. Lo que la fe dice sobre la universalidad de la muerte, *nada* tiene que ver con el *oscuro* problema de la necesidad de la muerte, fundada puramente en motivos biológicos. Esta universalidad del pecado y de la muerte de que nos habla la revelación no tiene a la postre su fundamento en la necesidad biológica, sino en lo *personal* del *espíritu humano* y en su relación con Dios. "Como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron…" (Rm 5, 12). El hombre muere porque es pecador. Y, a la inversa: por el hecho que todo hombre muere, recibe la universalidad de la caída del hombre su más terrible expresión en la experiencia humana. Podrá la discusión biológica seguir investigando sobre la causa de la muerte. Podrá seguir estudiando la ciencia la edad fisiológica de morir. Podrá la ciencia prolongar la vida. Podrán todas

[14] Gregorio Nacianceno. *Los cinco discursos teológicos*, Biblioteca de Patrística. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1995, p. 109.

[15] *Catecismo de la Iglesia Católica*, Bogotá, San Pablo, 2000, pp. 137-139.

las ciencias seguir investigando de manera muy diversa sobre la vida y la muerte, pero no afectan en absoluto a la proposición de fe sobre la inevitable universalidad de la muerte ni a su *fundamento*. Pues si realmente no se sabe por qué muere toda vida pluricelular y particularmente el ser humano, el motivo que da la fe, es decir, *la catástrofe moral de la humanidad* en el primer padre, es el *único motivo* de la, en definitiva, indiscutible universalidad de la muerte, del pecado y del sufrimiento.

Y, sin embargo, pecado (mal moral, en lenguaje filosófico), sufrimiento y muerte son fenómenos diferentes aunque sean comprendidos bajo el mismo término del Mal. Cada uno requiere de una meditación particular, cada uno requiere de un específico sentido teológico al que nos hemos referido en otro lugar y que, por exigencias de espacio, rebasa el horizonte de este trabajo.[16] De ahí que nos refiramos a uno y otro indistintamente a lo largo de la meditación.

Nada única y resistencia de la historia

"La perfección del universo, requiere que haya desigualdad en las cosas a fin de que se cumplan todos los grados de bondad. Un grado de bondad consiste en que algo sea bueno, de modo que lo bueno *nunca falte*. Otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno, de modo que lo bueno *puede faltar*. Ambos grados se dan en la realidad".[17]

Advertimos de inmediato que para Santo Tomás, el primer grado de bondad contiene lo bueno a tal punto que no puede jamás decaer del bien. Hablando absolutamente, este grado está reservado sólo a Dios y a las criaturas que habiendo entrado en su estado final, nunca les falta lo bueno al gozar sobrenaturalmente de la visión beatífica. El segundo grado caracteriza a la naturaleza entera; aún los ángeles que no pueden pecar en lo concerniente al orden natural aisladamente considerado,

[16] *Cfr*. *La mordedura de la nada*, pp. 37-39.

[17] Sto. Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 48, a. 2. Madrid, B. A. C. 1957. (*Cfr*. *De Malo*, I, I; *Contra Gentiles*, III, cap. 7, 8 y 9; *Compend. Theologiae*, cap. 115. Madrid, B. A. C. 1956).

eran, en el instante de su creación, falibles en lo concerniente al orden sobrenatural (y, a partir de ese orden, también en lo concerniente al orden natural, en cuanto ligado al orden sobrenatural y presupuesto por él).

"Como quiera que la perfección del universo", continúa Santo Tomás, "exige que en él haya no sólo seres incorruptibles, sino también corruptibles, igualmente precisa que haya seres en los cuales puede faltar la bondad". Es decir, la perfección del universo requiere que haya seres que puedan decaer del bien; de ello se sigue que, de hecho, esa caída se producirá algunas veces en tales seres. Porque si está en la naturaleza de las cosas que un acontecimiento *pueda* suceder, tal acontecimiento ocurrirá efectivamente algunas veces. "Por lo tanto, es evidente que en las cosas se encuentra el mal, como puede ser la corrupción, pues la misma corrupción es un determinado mal".

En la respuesta a la tercera objeción, el Doctor Angélico nos da una explicación sobre el por qué del mal en el mundo, que si no entendemos la totalidad de su pensamiento, bien podemos confundirlo con la *Teodicea* de Leibniz y con la justificación hegeliana de que "*no hay mal que por bien no venga*".

> (...) Dios y la naturaleza, y todo bien activo hace lo que es mejor respecto al todo, pero no lo que es mejor para cada parte tomada aparte, si no es respecto al todo. Ahora bien, el todo que es la universalidad de las criaturas, es mejor y más perfecto si hay en él ciertas cosas que pueden decaer del bien y, por consiguiente, a veces están en defecto del bien, sin que Dios lo impida. Y esto, por un lado, porque no es propio de la Providencia destruir las naturalezas, sino conservarlas, como lo dice Dionisio en el cap. IV de los "*Nombres divinos"*. La misma naturaleza de las cosas lleva consigo el que éstas puedan fallar y, de hecho, a veces, fallan. También porque, como dice San Agustín en *Enchr.* Cap. XI: *Dios es tan grande que del mal puede sacar bien.* De hecho, muchos bienes no existirían si Dios no permitiera la existencia de ningún mal. No habría fuego si no se descompusiera el arte. No se conservaría la vida del león si no matara al asno. No se habría de admirar la justicia de Dios, ni la paciencia de los que sufren persecución, si no existiese la iniquidad de los perseguidores.[18]

[18] *Ibid.*

Un lector de Leibniz o de Hegel, entendería en un sentido de filosofía pura, y como una respuesta dada por la filosofía pura, las explicaciones dadas por Santo Tomás, diciéndonos, por ejemplo, que fue buena la monstruosa carnicería que se produjo entre los años 1939 y 1945, es decir, seis años de sufrimiento y cerca de 70 millones de muertos, mas los que siguieron muriendo en años posteriores como daño colaterales, porque la máquina del mundo pedía tal matazón para ser más perfecta; que son buenas las montañas de muertos que se acumulan crecientemente frente a nosotros y a nuestros a sus pies en este siglo XXI, porque solamente así se recompone la historia; que en la madeja de la *necesidad* de la historia en México, fue buena la muerte violenta, la muerte cruel, injusta e inhumana, fueron significativas las narco fosas, las narco criptas, los narcoadolescentes, los decapitados, los colgados, desaparecidos y masacrados a lo largo y ancho del país entre los años 2006-2014, porque así lo ameritaba la reconquista de la "suave patria";[19] que es bueno que una madre llore la muerte de su hijo, porque era necesario que así fuera pues así lo exige la historia, etcétera etcétera.

La enseñanza es clara. Se trata entre los llamados pueblos civilizados, no sólo de aceptar a pie juntillas el plan general de la Historia, su necesidad y su "fin", sino también de *matar* constantemente a sus *muertos*, es decir, de olvidarlos. Y la forma más frecuente de hacerlo, así como la más eficaz, es convertirlos en Historia, como fatal necesidad e ineluctable "maquinaria del mundo". Los muertos de la Historia no conmueven ni deben conmovernos porque "así es la Historia", y la tarea de la Historia escrita es precisamente descargarnos de culpa o echársela a otros. La Historia escrita por los expertos, como aparato técnico y erudito es capaz de tranquilizar una memoria engañadora y sectaria, recordando perfectamente la maldad de los enemigos consagrados por la Historia y gracias a ello todos somos inocentes. Pues una ingente obra de historiadores, sociólogos y políticos ha ido apaciguando la memoria, acunándola y

[19] Kuri, Camacho Ramón. *Érase una vez la suave patria*, pp. 9-67. Ver en especial capítulo: *Resistencia a Homero y Hegel*, pp. 141-163. México, Fontamara, 2012.

adormeciéndola, de manera que hoy es ya casi imposible hacerse una idea cabal de lo que aquello fue. *C'est la faute a l'Histoire*, repetimos, y así nuestra memoria queda al margen.

Expliquemos esa posición leibniziana o hegeliana a una madre que ve cómo masacran a su hijo, diciendo que eso era necesario para que todos los grados del ser fuesen cumplidos, y esa madre nos aborrecerá por toda la eternidad, maldiciendo la "necesidad de la historia" y "la maquinaria del mundo", y pidiendo únicamente que le devuelvan a su hijo. Expliquemos esa posición hegeliana a padres que veían cómo sus hijos se precipitaban en una espiral de maldad, podredumbre moral, cobardía y violencia delirante, afirmando que era necesario para que los peldaños de la Historia se cumplieran, y esos padres nos recriminarán, maldiciendo también la "necesidad de la historia". Y tendrán toda la razón del mundo, porque esas cuestiones no se resuelven por "la maquinaria del mundo" ni por la finalidad de la Historia, sino *en la noche de la fe* y por la cruz de Jesús, *nada* (*oscuridad*) *única* que hace posible aguantar el peso de nuestra maldad. Pues tenemos una memoria adecuadamente frágil para poder soportar semejante peso, pues si recordáramos un poco más, nos hundiríamos. Pero la *oscuridad* (*nada*) en la que es posible la Fe por la que el ser humano se apropia la salud obrada por Cristo, es la que ayuda sobrenaturalmente a esta naturaleza pecadora.

Y es que la explicación de la maldad humana ya no puede ser sólo filosófica. La filosofía pura carece de base suficiente para interpretar un caso moral tan gigantesco como el acaecido entre los años 1939-1945, el que ahora mismo (2012-2014) sucede en México, y el que acaece en tantísimas partes del planeta. La complicidad de cierta filosofía o de algunos filósofos y algunos de sus conceptos en la contribución a los horrores de este mundo, la desacreditan por completo.[20] Sus robustas piernas ahora no pueden apoyarse en fondo ninguno y pedalean en el aire como una figura de dibujos animados.

[20] *Cfr. La mordedura de la nada*, pp. 41-50, 51-59.

Hay, sin embargo, un terreno privilegiado (ignorado por intelectuales, repudiado por filósofos, ridiculizado por estetas, caricaturizado por escritores, desechado por científicos, odiado por "ilustrados", ninguneado por estetas, deformado y desnaturalizado por "diletantes" de uno u otro signo para mejor "darle la puntilla"). Este terreno es el de la Teología que va al fondo del misterio humano, penetra en él y no renuncia a hacernos vivir "el sentido" de nuestra historia. Al contrario, da fuerza, sentido y esperanza para vivirla. Es lo que hace, por ejemplo, la teología de Johan Baptist Metz que, contra la amnesia cultural de las sociedades "avanzadas", pugna por una memoria de raigambre bíblica que no pierda de vista la historia del sufrimiento humano "manteniendo el clamor en la memoria y poniéndole plazo al tiempo".[21] La Teología (el conjunto de obras teológicas antiguas y modernas) mantiene con vida lo que la Historia embalsama o petrifica en la urna del museo universal. Mantiene con vida lo que la filosofía no puede explicar, lo que la novela lanza al infinito de la suspensión de credulidad en un confuso avatar de sexualidad, guerra, robo y exterminio.

Por supuesto Santo Tomás no conoció la Hecatombe de nuestro tiempo, pero ciertamente sabía lo que acabamos de advertir y con más penetración que nosotros. Pero el aquinatense es un autor difícil que con harta frecuencia se oculta en la luz y nunca dice de un solo golpe todo su pensamiento. Para comprender su pensamiento sobre el mal, no hay que consultar solamente lo que dice en esa cuestión muy particular de la *Summa*, en la que se ubica en un solo punto de vista: el de una *metafísica de la naturaleza.* Hay que leer todo el tratado de la Gracia y de la Encarnación redentora y todo el contexto teológico de su doctrina. Es aquí, en efecto, donde entra la teología y el dogma. Pues en el texto que hemos leído, una metafísica de la naturaleza es la que rige el pensamiento de Santo Tomás. Metafísica referida al orden de la naturaleza, del universo como *obra de arte de Dios*, como obra del arte creador (*hic mundus*).

[21] Metz, Baptist Johan, *Memoria passionis*, Santander, Sal Terrae, 2007, p. 123.

"La muerte no debiera ser" razón de belleza y razón de Nada

Pero encontramos otro núcleo central en el pensamiento de Santo Tomás: el universo de las *relaciones morales* y *espirituales* de las personas creadas entre sí y con Dios. Es el mundo de la *libertad*, que ciertamente supone el mundo de la naturaleza, pero es distinto de él. Por causa de tal distinción, el acto libre en tanto que acto libre, al *no* ser de este mundo, escapa al simple conocimiento natural, al cual, sin embargo, es debido todo lo que es de este mundo como obra de arte de Dios. El acto libre, puesto que no es parte de este mundo, forma un universo propio, original: el universo de la libertad.

Ahora bien, (desde el punto de vista del orden de la naturaleza o del universo como obra del arte creador, según la concepción serenamente pesimista, que el aquinatense se hace de la naturaleza), el hombre es parte del universo creado, y en cuanto parte de este mundo, es natural, está en el orden de las cosas que se engañe o se equivoque. Está en el orden de las cosas que el hombre sea falible. Está en el orden de las cosas que el hombre esté expuesto a la muerte, al dolor y al sufrimiento, porque, por su esencia, está comprometido en la naturaleza corporal, generable y corruptible.

Pues el hombre es la extraña y, no obstante, íntima unidad de materia y espíritu personal libre. Es una unidad de naturaleza y *persona*, y a este título, no es parte sino *todo*, porque persona de por sí significa totalidad. Es decir, un ser que posee, por una parte, una subsistencia, previa al libre albedrío personal, que sigue sus propias leyes determinadas y tiene, por tanto, su propia evolución necesaria; y, por otra parte, ese ser dispone libremente sobre sí mismo y, por tanto, es definitivamente lo que él determina hacerse dentro del ámbito de su libertad. No es una unidad en el estado perfecto y absoluto, pero es realmente una unidad, por miserable que la condición de materia y espíritu personal se realice en el hombre. Pues debe de morir. La muerte, por ende, tiene un aspecto natural y otro personal. El aspecto natural está visto por la doctrina de la Iglesia, con el lema de la muerte, como la separación del alma y del

cuerpo; el aspecto personal se expresa diciendo que con la muerte termina definitivamente el estado de viador del hombre, es decir, de criatura que está en esta vida que aspira y camina a la eternidad.[22] Con la muerte, el hombre, aun como persona espiritual y moral, adquiere carácter y consumación definitivos. La decisión tomada y actuada en su vida corporal hacia Dios o en contra de Dios pasa a ser totalmente definitiva (Dz 457, 464, 493ª, 530s, 693; Juan 9, 4; Lucas 16, 26; 2 Corintios 5, 10).

Desde este punto de vista, el enigma del mal en las cosas pone en el ser una inconveniencia que nada puede consolar. *Et noluit consolari.* La universalidad de la muerte es un hecho que afecta al hombre entero como consecuencia del pecado del primer padre. El pecado de un hombre es pecado de una persona, es el desastre de un universo, es una herida de Dios (no respecto al ser de Dios, sino respecto a su amor). El sufrimiento de un hombre es el sufrimiento de una persona, de un todo. Aquí el dolor y el sufrimiento del ser humano no forma parte del universo. En cuanto persona, es considerado como un todo, como un universo por sí mismo. Que en *la perspectiva de la naturaleza* o del mundo como obra del arte creador, dolor y sufrimiento sean parte del universo, no suprime el hecho que bajo *la relación de persona*, ese sufrimiento sea una incomprensible anomalía.

Y es que si bien el fenómeno de la muerte natural es universal, este fenómeno no se inserta simplemente y sin roces en la concreta constitución del ser humano del orden sobrenatural. El ser humano concreto, lo mismo viva en gracia o no, vive en un orden en el que *la muerte no debiera existir*. La persona (según un deseo "condicional" e "ineficaz", pero real y natural) reclama ver la causa primera en su esencia, exige *ser libre sin poder pecar,* exige no sufrir, no perecer, *no morir*. Éste es el enigma. Pues ser libre sin pecar, es el enigma del hombre, de *todo* hombre. En el estado de naturaleza pura (al modo de un león, un elefante, una jirafa o un gorila), esas aspiraciones de la persona habrían permanecido para siempre insatisfechas. Pero el ser humano está ordenado a la gracia y a la participación sobrenatural de la vida de Dios, y en esta ordenación se da en

[22] *Catecismo de la Iglesia Católica*, pp. 349-353.

cada hombre un *existencial real* y *ontológico* que repugna a la muerte. En este sentido, lo mismo si de ello se puede tener conciencia por simple reflexión como si no, el hombre concreto no puede sufrir la muerte como algo sobreentendido, a que su naturaleza estuviera *per se* ordenada. Y eso, no obstante ser la muerte parte esencial de su naturaleza (y con anterioridad a la actitud en que el hombre la acepte), como fin íntegra e íntimamente deseado. Así, la teología católica (de un elemento natural esencial en la muerte) no significa (para la muerte concreta que cada ser humano sufre), una interpretación neutral de la muerte como mero proceso natural. La muerte quedaría así neutralizada y perdería toda importancia para la existencia espiritual y sobrenatural, como suelen objetar los teólogos protestantes contra esta tesis.

A lo anterior hay que añadir que la muerte es concretamente un hecho de perdición o de salud, de maldición o de gloria eterna que afecta al ser humano entero, no sólo porque históricamente este "hecho natural" fue producido por el pecado de Adán, sino porque en el hombre concreto la muerte implica siempre una aceptación definitiva del propio pecado (*mal*) o de la propia incorporación por la fe al destino del Señor: o la *Nada* de las tinieblas de la muerte eterna, o la *Nada* de la oscuridad de la Fe por la que el hombre se apropia la salud obrada por Cristo.[23] Por un lado, la *Nada* como pecado y *mal* de nuestro tiempo, no sólo es aquella matazón que acabó cruelmente con la vida de millones de seres humanos en el siglo XX (1914-1917, 1939-1945, Camboya etc.), sino también la *Nada* de la conciencia aislada y su culto a la ignorancia del *Mal* (el nihilismo), su culto al placer y su culto al tener, con su corazón cómodo y avaro apoyado en una increíble y abrumadora oferta de consumo y en una tecnología que "sólo ha logrado multiplicar las ocasiones de placer, pero encuentra muy difícil engendrar la alegría".[24] Por otro lado, la *Nada* de la noche de la Fe, es aquella que rescata nuestra conciencia aislada y nuestra autorreferencialidad, cuando el hombre

[23] *Ibidem*., pp. 354-361.

[24] Pablo VI, Exhortación Apostólica, *Gaudete in Domino* (9 de mayo de 1975), 22: *AAS* 67 (1975), 292. Madrid, BAC, 1976.

deja de ser no sólo *humano demasiado humano*, sino también *trans-humano*,[25] para ser más plenamente humano y más que humano, al permitir que la Gracia como don de Dios, como *Gloria* (*Belleza*),[26] conduzca al ser humano más allá de él mismo para reencontrar su verdadero ser. Pues la muerte, como se ha dicho, aun en el hombre sin la gracia, es algo que no debiera ser. Aun en el hombre corrompido y pecador subsiste, efectivamente, como elemento *existencial óntico* y *real*, la ordenación a la gracia y a la vida eterna, es decir, la "contemplación de la *Belleza*"[27] y con ello va añadida una dinámica de la perfección del ser humano entero, que tiende a una mutación gloriosa, sin abandono de la forma corporal. Pues la gracia ("la gracia de la belleza") nos hace tender a un estado final en el que las aspiraciones de *no morir*, no sufrir, no perecer, serán satisfechas de una manera sobreabundante, por un don que sobrepasa infinitamente toda la naturaleza, puesto que es participación formal de la deidad. Es verdad que "el sufrimiento forma parte de la historia" (dice Joseph Ratzinger, haciéndose eco de la teología de Hans Urs Von Balthasar), "pero su vocación última es la Belleza, pues la gracia derramada en sus labios manifiesta la belleza interior de su palabra, la gloria de su anuncio; (…) la belleza hiere, pero precisamente de esta manera recuerda al hombre su destino último".[28]

He aquí la más profunda razón de belleza de la elevación de la criatura inteligente al orden sobrenatural. Y ¡digo razón de belleza! no de necesidad ni de justicia. Dios, sin la menor injusticia, habría podido crear al hombre en el estado de naturaleza pura al modo de un delfín o un chimpancé. El hombre así creado no habría sido frustrado de nada de lo que exige su naturaleza como tal. Pero, de hecho, Dios ha creado al hombre en el estado de *gracia.* Digámoslo firmemente: Dios no habría

[25] *Cfr*. Nietzsche, F. *Humano demasiado humano.* Madrid, Alianza, 1987; Nietzsche, F. *Así hablaba Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1991.

[26] Balthasar, Hans Urs Von, *Gloria. Una Estética Teológica*, tomo 1, pp. 49-140 y tomo 2, pp. 132-278. Madrid, Encuentro, 1986, 7 tomos.

[27] Ratzinger, Joseph, *La contemplación de la belleza*. Pdf, en Internet.

[28] *Idem*.

creado la naturaleza si no la hubiese ordenado *a la gracia,* a "la gloria de su anuncio", a "la gloria de lo *Bello* en sí". Y esta palabra *Gracia*, estas palabras *Gloria* y *Belleza*, van muy lejos. Demasiado lejos del optimismo racionalista de Leibniz. Demasiado lejos de la necesidad de la historia de Hegel. Infinitamente lejos de lo óntico-ontológico de Heidegger. Un solo bien de la gracia, dice Santo Tomás, es superior al bien entero de la naturaleza. Y Hans Urs Von Balthasar sólo ha llevado hasta la "última parada" la doctrina de la gracia de Santo Tomás, hasta el esplendor de la gloria de Dios. Como bien dice Ratzinger sobre la obra de Von Balthasar, "edificó su *opus magnum* de la *Estética Teológica*, para favorecer el encuentro del hombre con la belleza de la fe".[29]

Y es que el motivo central de la Encarnación consiste en la Redención, en rescatar al hombre pecador. Pues, ¿por qué permitió Dios el pecado de Adán, si no por el Cristo, por el rescate del hombre y por la Encarnación? Y si esto es así, se puede decir que, así como el pecado de Adán fue permitido para la Encarnación redentora, asimismo la libertad *falible* ha sido creada por el amor de caridad de Dios y la criatura. De ahí que en el presente tiempo, la *muerte* sea contradicción a la constitución total del ser humano, siempre que por no incorporarse ella misma a la *muerte* de Cristo, no se convierta en camino para llegar al culmen de la gracia transfigurante de Cristo. Ahora bien, de todo esto se sigue que la muerte no puede ser nunca mero proceso natural, aunque tiene que ser también proceso natural. De otro modo no podría ser acontecimiento de gloria eterna o perdición y, no obstante, una sola muerte en todos los hombres.

Nada y Muerte

Si ahora nos interrogamos qué hay en la esencia natural de la muerte lo que hace que este ser natural se transforme en acontecimiento de perdición o de gloria eterna, en *Nada* de las tinieblas de la muerte eterna, o

[29] *Ibidem*.

en *Nada* de la oscuridad de la Fe por la que el hombre se apropia por la salud obrada por Cristo, podemos responder que esta transformación radica en el carácter oculto de la muerte, en su impenetrable *oscuridad*, en su insondable *nada*. Como constatamos por elemental experiencia, la muerte se presenta como el final del ser humano entero. No en el sentido de que deje de existir pura y simplemente o que sólo quede de él lo que la experiencia percibe como el cadáver, de suerte que el *todo* del hombre dejara absolutamente de existir. Tal interpretación de la experiencia de la muerte partiría del supuesto de que todo lo que deja de ser objeto de nuestros sentidos deja absolutamente de existir. Tal suposición implicaría que el hombre no es una íntima unidad de materia y espíritu personal libre, sino sólo materia y naturaleza física. El principio espiritual, simple y personal del hombre, fundado en motivos ontológicos y éticos, dejaría de seguir subsistiendo. Pero la muerte se presenta como el *fin* de nuestra experiencia, en el sentido *primeramente* de que el *todo* del hombre llega al final de aquella temporalidad que es característica de la vida humana. Lo cual ha de aplicarse también, por lo menos hasta cierto punto, al espíritu personal que denominamos alma. Porque, por una parte, la muerte *aparece* como fenómeno de *todo* el ser humano, de un ser humano que la experiencia nos presenta siempre como *uno*, y no como fenómeno de sólo su cuerpo. Y, por otra parte, no tenemos derecho, por lo menos existencialmente, a separar del alma este fin de nuestra temporalidad y esta consumación de nuestra existencia, por el hecho de que ella sobreviva a la muerte.

Ahora bien, el concepto de *fin* es un concepto variable y meramente analógico. Según la constitución óntica que a los distintos seres conviene de acuerdo con su capacidad de ser, ese concepto tiene y ha de tener un carácter completamente distinto en los distintos grados de *ser* y del *acontecer*. Sería, por tanto, ontológicamente falso y equivocado aplicar, acríticamente, el concepto de *fin* que corresponde a un grado de ser, al *fin* de seres de otra categoría óntica. Por supuesto, es imposible dar aquí una ontología de este concepto en su variabilidad analógica. Y aún habría que mostrar claramente la categoría óntica específicamente humana partiendo de una reflexión sobre el *ser-humano*, al modo, por ejemplo,

del *ser-ahí* heideggeriano, o partiendo de la antropología metafísica de Santo Tomás. De todo ello resultaría lo peculiar del *fin* humano, es decir, lo peculiar de la muerte del hombre.

En síntesis, visto desde el ser humano mismo, el *fin* del hombre es un complejo de elementos que convergen en la unidad inderogable e irreductible de la oposición dialéctica ontológica y real, de naturaleza física y espíritu personal. Por ser el hombre materia y espíritu, estos dos elementos opuestos tienen su parte en el *fin* humano. El fin del hombre como persona espiritual es fundamentalmente activa consumación *desde dentro*. Ello implica la posibilidad de ponerse a sí mismo activamente en el camino de la salud eterna**,** la toma de posesión definitiva de la propia persona, la siega del resultado de toda una vida, resultado bueno o malo según la misma vida. Y la muerte del ser humano, como *fin* de un viviente material biológico, es, a la vez, de manera indisoluble y que afecta a todo hombre, ruptura venida *desde fuera*, destrucción de su composición esencial, acontecimiento que puede llegarle al hombre de repente y tomarlo de sorpresa, sin que se le garantice que esta muerte le llegará en el momento en que ha terminado su vida en su interior. La muerte, como acontecimiento biológico que inopinadamente llega de fuera, es para el ser humano siega de la parca, ladrón en la noche, guadaña en la oscuridad, poder de las tinieblas, despojo y reducción a la impotencia: es justamente la *Nada*, el *fin*.

La breve descripción del *fenómeno* de la muerte nos conduce por de pronto a la aceptación de estos elementos contradictorios, inmediatamente dependientes de la intrínseca constitución del ser humano: *fin* pleno y vacío, activo y pasivo, plena determinación de sí mismo y caída en el poder ajeno. La supresión o reducción de uno u otro lado de la muerte sería fruto del error naturalista o espiritualista. El error naturalista rebaja la muerte del hombre, ser espiritual, al nivel de la muerte de un animal. El error espiritualista sustrae a la personalidad del hombre, que es un ser natural, a toda influencia de la muerte: en su error afirma que ésta atañe al cuerpo, sin que represente nada para el alma.

Este análisis del fenómeno de la muerte, hace abstracción de la supervivencia o desaparición del ser humano después de la muerte, pero

puede conducirnos a la siguiente pregunta: ¿puede deducirse del mismo análisis fenomenológico *cómo* permanece el ser humano después de la muerte? Con este *cómo*, preguntamos, claro está, qué sigue después de la muerte. Y aquí nos encontramos de nuevo con la irreductible unidad materia-espíritu personal, manifiesta en el fenómeno de la muerte, es decir, en su carácter oculto, en su oscuridad, en su impenetrable *nada*. Pues nunca podremos decir (cuando vemos la muerte de otro ser humano desde dentro de nuestra experiencia humana), si su muerte fue realmente para nosotros la *total extinción*, la *verdadera consumación*, el *fin absoluto* a la manera de un cuerpo físico o un animal, o únicamente el *fin* del espíritu personal como *activa consumación* y plena determinación *desde dentro*, en camino de la salud eterna. Frente al carácter definitivo que toma en la muerte la decisión moral del hombre, nunca podrá decirse si esta caída de las apariencias y esta entrada en la luz de lo auténtico y la pura verdad que se da en la muerte, no han sido de hecho para el protagonista la aparición del sumo y definitivo *Mal* y, por ende, la manifestación de su inmoralidad, de su radical nulidad moral. Dicho de otro modo: nunca podrá decirse si la consumación de la vida, lograda en la muerte, no ha sido la consolidación de la *nada,* las tinieblas y el vacío hasta entonces velados, del ser humano. O a la inversa: nunca se podrá decir si la *nada* (el mundo del vacío y las tinieblas) que muestra la muerte, no es sólo la corteza que esconde una verdadera plenitud, una vida llena de belleza y alegría; si esta *nada* no es más que una apariencia, una apariencia que nos engaña a los aún no muertos. La muerte de un ser humano es para los que permanecemos todavía en el mundo y la contemplamos desde nuestra experiencia intramundana, realmente oculta, realmente oscura, realmente *nada*.

Este carácter oculto, esta impenetrable oscuridad de la muerte brota de la extraña e irreductible unidad ontológica materia-espíritu en el *esse-ens* (esse-encia) del hombre y, en tal sentido, la *nada* de la muerte, su carácter oculto e insondable oscuridad es un rasgo fundamental de su esencia (*esse-ens*) natural. Desde el punto de vista del análisis fenomenológico, la muerte se nos *presenta*, se nos *aparece* como fin y consumación, como plenitud y vacío, como mal *cometido* o mal *padecido*, según se

atienda a su aspecto de extinción biológica o a la consciente actitud humana espiritual que en vida se haya tenido. Parece significar, por una parte, destrucción total, oscuridad tenebrosa, desaparición absoluta, ser espectral, sombra fantasmal, pérdida y ruina de sí mismo; por otra, liberación y plenitud plena, paz profunda, posesión verdadera y decisiva de sí mismo, ser en sí y por sí (*per se*) de la persona espiritual. Uno y otro aspecto pertenecen al fenómeno de la muerte. Ahora bien, en estos supuestos y dado que la experiencia humana sólo capta la parte externa del fenómeno muerte, jamás se podrá decir en forma existencialmente unívoca (partiendo de los datos ofrecidos por la experiencia en la muerte de un semejante), si la definitiva llegada que acontece en la muerte y que ha de entrar en ella como fin de una persona espiritual, es para quien la vive, la experiencia de una postrera nulidad, de un postrer vacío y nihilidad del valor de su vida temporal; no se podrá decir nunca en forma existencialmente unívoca, si la la suprema decisión por la cual el hombre dispone totalmente de sí, es el total abandono de sí y plena posesión de la persona en orden a la gloria eterna. Y es que la muerte en tanto *fenómeno*, está ligada al enigma de un *aparecer*, es decir, de una manifestación no integrada entre las simples cosas del mundo y, sin embargo, instalada en el espacio-tiempo y en el hombre concreto, es decir, en una íntima unidad materia- espíritu personal. Es el manifestarse de algo tan insondable, que por estar *más allá* de las palabras y los hechos, más allá del espacio y del tiempo, se presenta en esta enigmática y dialéctica ontológica unidad espíritu materia, como lo impenetrable, lo oscuro, lo oculto: *nada*.

El carácter oculto inderogable de la muerte, su impenetrable *oscuridad*, su insondable *nada*, procede, pues, de la unidad materia-espíritu arriba señalada. En esta impenetrable oscuridad y la extraña unidad que le da origen, se basa el fundamento natural, que hace posible el hecho de que la muerte concreta pueda ser acontecimiento de salud o perdición, fruto del *mal* o de la fe formada, fruto de la *nada* de las tinieblas del pecado o de la *nada* de la noche de la cruz del Cristo muerto y resucitado.

La *nada* de la muerte, su carácter insondable y oculto, con su presupuesto de separación alma-cuerpo, puede ser castigo y hasta expresión

de la catástrofe moral de la humanidad en el primer hombre. La consumación *velada* del primer hombre privado de la justicia original acontece contra aquel elemento existencial sobrenatural permanente, contra aquel elemento *existencial óntico* y *real* ordenado a la gracia y a la vida eterna, que de suyo tiende siempre y dondequiera a una consumación del hombre desde dentro, con inclusión de su misma corporeidad. Pues el primer hombre pecó y fue privado de la justicia original y, no obstante, permaneció en él y permanece en toda su descendencia, la existencialidad ordenada a la gracia y a la salud eterna, contra la que se opone el vacío de la muerte, su fin velado y oscuro, su impenetrable oscuridad: la *nada*.

Mal y Nada, autonomía de la muerte

Ahora bien, si el primer hombre (Adán) no hubiera caído en la tentación que le tendió el Maligno (el demonio), si no hubiera pecado, también habría muerto, también habría tenido que terminar su vida temporal y terrena, pero su muerte no hubiera tenido el carácter oculto y de consumación velada, al estilo de la nuestra. Su muerte se habría experimentado sin velo alguno, sin oscuridad e impenetrabilidad alguna, la habría experimentado de manera clara y palpable. Cosa radicalmente distinta a la experiencia que el ser humano tiene de la muerte, siempre experimentada como vacío y oscuridad, como lo incomprensible y lo impenetrable, como *nada*. Así, con la *nada* de la muerte, adquiere expresión sensible la carencia de la justicia original. La muerte es, por ende, castigo del pecado.

Pero además, la muerte *puede* ser no sólo castigo del pecado sino también (y eso implica mayor dolor y sufrimiento) culminación del pecado mismo: *Mal* en el sentido más propio de la palabra, mal en tanto que "pecado mortal".[30] Aquí la *nada* y el *mal* se identifican y es imposible separar ambos términos. Subrayé la palabra "puede", porque efectivamente, puede ser la culminación del pecado por su relación con

[30] *Cfr*. Kuri, Camacho Ramón, *La mordedura de la nada*, 2012.

la conducta que se haya tenido en la vida. Espíritu de pecado**,** "pecado mortal", *mal* y *nada* por la falta de aceptación de las leyes propias de la muerte.

En efecto, si el hombre encamina su vida por el sendero del bien, sólo puede recibir del Creador la definitiva y concreta interpretación de esta oscuridad, de esta situación velada, de este carácter oculto y *nada* de la muerte. Sólo Dios puede *re-velarle* lo velado y oscuro de la muerte. Sólo Dios puede *re-velarle* el último sentido de la *nada* de la muerte. El hombre, ante la *nada* de la muerte, ante su carácter oscuro y velado, sólo puede y debe vivir la concreta situación existencial de la misma (y dada la fragilidad y debilidad humana), con una disposición de espíritu que sea la culminación de una vida en que se entrega sí mismo y al prójimo, en incondicional amor y apertura, a disposición del Dios incomprensible. Porque el hombre es de suyo frágil y débil y no puede vanogloriarse de saber por sí mismo y en su totalidad lo que la soberana libertad divina dispone sobre él en esta muerte velada, en esta *nada* de la muerte y, por ende, no comprensible para él en su sentido inequívoco.

Ahora bien, estas exigencias internas de la disposición espiritual humana ante la muerte hacen comprensible la posibilidad del "*espíritu de pecado*", la posibilidad de que la muerte sea pecado mortal, sea *mal*, sea *nada*. Pues la muerte como fin del hombre, como hemos dicho, no puede entenderse únicamente como fin destructor que viene de fuera (pasivamente sufrido como simple extinción biológica, como pura materia y simple animal), sino que implica una actitud humana interior: una acción del ser humano *desde dentro*. En este sentido, la muerte tiene una presencia axiológica en la totalidad de la vida humana, pues la muerte es el *fin* que se opera y realiza por la acción total de la vida misma. Ello quiere decir que cuando el ser humano opera su muerte como consumación por la acción de su vida, significa que la muerte está presente *en* esa acción y, por ende, en *toda* acción en la que el ser humano dispone de la totalidad de su persona.

Que el hombre puede hacer pecado mortal el hecho de su muerte, quiere decir, sobre todo, que viva su vida entera, y no al final de ella, con "*espíritu luciferino*", con soberbia, con *espíritu de mal*, de *nada*. Pues la

muerte, por razón de su oscuridad e insondabilidad, sólo puede obrarse con bien, bondadosamente (como *bon-dado*) cuando se opera en la acción en la que el ser humano, en incondicional apertura, se entrega a sí mismo, al prójimo y a su realidad a disposición del Misterio de Dios (el Dios incomprensible), porque en el velo de la muerte, en su *nada*, el hombre no puede afirmar autosuficiencia, poder, ni disponer clara y autónomamente de sí mismo. A la inversa, el "*espíritu luciferino*", el "*espíritu de pecado*", consiste en querer la *autonomía* de la muerte: el *mal*, la *nada*. Es decir, la afirmación arrogante y autosuficiente de quien se basta a sí mismo y asume la actitud de ser dueño de la decisión última ante la oscuridad de la muerte. Es la gran tentación del ser humano y su perdición, descrita en varios lugares del Antiguo Testamento con la expresión "ciencia del bien y del mal",[31] por la que se pone a sí mismo como medida única de todas las cosas y coloca su propio interés como norma suprema, prescindiendo de Dios. Cada vez que el ser humano ha actuado así a lo largo de la historia, los resultados siempre fueron, y siguen siendo, el sacrificio injusto de otros seres, la aparición del mal bajo la forma de egolatría, despotismo, avaricia, codicia, caudillismo, totalitarismo, culto al poder, culto al placer, culto a la ignorancia del mal (nihilismo) etcétera etcétera. El *mal* y la *nada* en todas sus formas, en efecto, están en marcha. El hombre carece de humildad para abrirse al misterio, resiste, endurece su corazón, forja un ídolo de una gran idea, idolatra algún conjunto de conceptos, se basta a sí mismo, le basta alguna decisión ética: está servido. No acepta, por ende, la apertura de la muerte hacia Dios que radica en su *nada*, en su oscuridad, en su carácter oculto, y no se entrega ya, por esa aceptación, a disposición de Dios, al Dios de la gracia que manifestó su amor inmenso en Cristo muerto y resucitado. En definitiva, la soberbia e inteligencia luciferina impide aceptar la muerte como castigo del pecado original y como participación en la muerte redentora de Cristo.

Ahora bien, la excesiva arrogancia y autosuficiencia pecadora de la muerte en la acción de la vida entera, puede referirse expresa y directa-

[31] Gn 3, 1-24; 2 Sm 14, 17; Re 3, 9; Ecl 12, 14 y, por contraposición, Jr 10, 5.

mente, o a la apertura de la muerte como fenómeno natural en tanto fenómeno natural, o a las partes del ser humano que constituyen el elemento esencial de dicho fenómeno natural, y cuya enigmática unidad ontológica espíritu-materia llega justamente en la muerte a su más alta tensión final.

En el primer caso (la muerte como fenómeno natural como tal), el hombre niega expresa y existencialmente la radical problematicidad de la muerte como realidad oculta, oscuridad y *nada*. Esta negación a su vez puede hacerse de doble manera: o bien, la *nada* de la muerte (su carácter oscuro y oculto que pone en tela de juicio el ser entero del hombre), se concibe como oscuridad pura, como *absoluta Nada*, porque el ser humano de por sí no tiene posibilidad alguna de arrancar ese velo a la muerte y tampoco quiere recibirla de otra parte; o bien, el hombre niega la oscura problematicidad de la muerte e intenta *por sí mismo*, en una inteligencia arrogante y existencial de su propio ser, interpretar "positivamente" el sentido definitivo de su muerte. Este bastarse a si mismo, esta excesiva arrogancia e interpretación autosuficiente de la muerte, conduce necesariamente al segundo caso.

En efecto, la interpretación autónoma y autosuficiente que niega la *nada* de la muerte (su oscuridad e insondabilidad), impugna también la dialéctica ontológica de la unidad espíritu-materia, constitutivas del ser del hombre que la funda, en favor de una de ellas. Consecuentemente, en este segundo caso, hay dos posibilidades de inteligencia luciferina y autosuficiencia pecadora de la muerte: una "espiritual", por la muerte, la pura espiritualidad del ser humano se liberaría de la materialidad y naturaleza que la encierran y constriñen. La muerte, ya desde solo el hombre, sería una espiritualización. Otra "natural", la muerte es considerada como puramente biológica, como proceso sobreentendido de la naturaleza. La muerte sólo sería amargamente sentida cuando el hombre le opone su egoísmo pseudoespiritual por su individual forma biológica, en lugar de arrojarse rendidamente al ciclo de la vida biológica. La muerte en sí misma sería el retorno a la universal naturaleza material, eternamente viviente, y querer guardar la propia forma individual sería petrificación y, por tanto, verdaderamente muerte.

Nada total de las tinieblas

Ahora bien, esta autosuficiencia pecadora, esta arrogancia y orgullo, es exactamente la soberbia de Satán, que solo quiere el *mal* y la *muerte*, es decir, la *Nada* de las tinieblas de la muerte eterna, manifiesta en la relación entre la muerte del pecado y Satán, atestiguada por la Biblia (Génesis 3, 1; Sabiduría 2, 24; Hebreos 2, 14; Juan 8, 44). La muerte es consecuencia del pecado, de ahí que aparezca también en la Biblia como expresión de la esfera de poder de Satán como Príncipe de este mundo. El imperio de la muerte, dominio del demonio, se funda, como enseña la Biblia, en que el pecado de Adán que trajo la muerte al mundo tuvo por ocasión la tentación del Diablo que quiere la *perfección* del mundo, pues en dicha perfección aparece y se expresa su propia perfección.

En efecto, en cuanto la muerte no significa sólo fin sino también consumación y perfección, Satán tiene que querer la *pura muerte* en el mundo, la *Nada* absoluta, y en la realización de su propio ser se da un principio dinámico que empuja al mundo hacia esa consumación en la muerte, hacia esa perfección en la *Nada total* de las tinieblas. Mientras el ángel (Lucifer) estuvo en gracia, y en la medida en que lo estuvo, su esencia agraciada sólo se hubiera podido y querido expresar, como agraciada, en el mundo, en aquella pura consumación que habría convenido al fin paradisíaco del hombre exento de la *nada* y de la muerte. En un orden en el que Lucifer hubiera guardado en todo momento la gracia, el mundo hubiera estado también por encima de la *nada* y de la muerte.

Ahora bien, el ángel caído quiere la *perfección* de su naturaleza en orgullosa autonomía, en excesiva arrogancia y soberbia autosuficiente, sin la gracia. En consecuencia, *eo ipso* (por ello mismo), quiere también la perfección del mundo sin la gracia. Y en cuanto la muerte es simplemente la consumación final del mundo (del espíritu material-espiritual) que sólo por la gracia puede ser redimida a pura consumación sin velo alguno, el ángel caído (Satanás) tiene que querer simplemente la Muerte: la *Nada*.

En esta *nada* de la muerte se manifiesta la voluntad demoníaca de una perfección de su ser y del mundo sin la gracia. Es la manifestación

de la propia esencia de Satán realizada en la libertad del pecado, que sólo es posible como realidad del hombre, por el asentimiento del mismo ser humano, en la que él mismo quiere su *perfección autónoma* sin la necesidad de la gracia. De ahí que la voluntad del ángel caído que busca su *perfección* y la expresión universal de ella sin la gracia, sea *eo ipso* aspiración (tentación) del hombre para alcanzar esa misma perfección autónoma sin la gracia y, con ello, tentación para la *nada* y la *muerte*, en todo tiempo y en todo lugar, siempre y donde quiera que tal decisión se tomare. Ahora bien, dado que la relación de Satanás al mundo es de *poder* y de *dominio*, lo mismo ha de decirse de la muerte. En ésta se manifiesta la *Nada*, el poder de los *démones*, que *des-graciados*, es decir, privados de la gracia, son señores y príncipes del mundo. El Diablo, según *Hebreos* 2, 14, es el que tiene el imperio de la muerte. Sólo Jesús, que asumió nuestra condición humana, "pudo con su propia muerte quitarle el poder a quien reinaba por medio de la muerte, el Diablo, para liberar a los que, por miedo a la muerte, pasaban la vida como esclavos".[32]

Nada de la Muerte. Antropolatría o el capitalismo como religión

Que el hombre aspire a la *nada* y a la *muerte*, es decir, a su perfección autónoma sin la gracia, tiene su expresión en el hombre contemporáneo que ha perdido su libertad y ha llegado a ser víctima del peor tirano: el propio "Yo" y el Diablo. Es la edad de la *antropolatría*, el estadio de la técnica que confiere a la vida social moderna una peculiaridad muy marcada que con Heidegger podemos ubicar mediante la determinación fundamental de Humanismo.[33] Humanismo o antropocentrismo exagerado, es decir, una valoración del ser humano que sólo se refiere a él mismo como "medida de todas las cosas", que ha llevado su afirmación

[32] Hebreos 2, 14.

[33] *Cfr*. Heidegger, Martin. *Carta sobre el "Humanismo"* (1946). En *Hitos*. Madrid, Alianza Editorial, 2000.

hasta el umbral de una *antropolatría* y que ha expulsado todo aquello que estorbe a la afirmación del puro "Yo" y, en primerísimo lugar, el Pecado.

A través de los siglos la humanidad se ha asumido siempre pecadora, pero lo reconocía y hacía penitencia por ello. Hoy, una autosuficiencia luciferina que rinde culto al "Yo" y que conscientemente vive en pecado, al Pecado no le llama Pecado, sino que al rendirle culto a él y volverlo universal, vive orgulloso de ello. Es el culto a la "monstruosa conciencia culpable" a la que se refiere el penetrante ensayo póstumo de Walter Benjamin escrito en 1921, denominado, *El capitalismo como religión*, que encuentra su consumación en la creación de una nueva religión del espectáculo y el consumo absolutamente improfanable.[34]

En efecto, quizás no haya más autosuficiencia, actitud luciferina, inteligencia pecadora y deseos de *nada* y *muerte*, que el capitalismo convertido en religión. Señor y príncipe de este mundo, la perfección y orgullosa autonomía que exhibe el poder capitalista, está definido por tres características: 1) Es una religión *cultual*, tal vez la más extrema y absoluta que haya existido. Todo en ella tiene significado sólo en referencia al cumplimiento de un *culto*, no respecto de algún dogma o alguna teología. Es el culto al consumo, al espectáculo, al éxito, al poder, al tener, al placer, al cuerpo bello, a la ignorancia del mal (nihilismo) y en el que todo *todo* se convierte en mercancía (el cuerpo humano, el deporte, la sexualidad, la pornografía, el lenguaje etcétera etcétera). 2) Este culto es permanente, "es como la celebración de un culto *sans treve et sans merci*"[35] (sin tregua y sin piedad); no existe un solo día que no sea día de fiesta, "en el sentido terrible del despliegue de la pompa sacra, de la tensión extrema del adorador".[36] Aún las vacaciones y el descanso para nada interrumpen el culto, sino que lo integran. 3) Es un culto no dirigido a la redención ni a la expiación de una culpa, sino a la culpa misma.

[34] Benjamin, Walter. *El capitalismo como religión* (1921). Dos traducciones subidas a internet (pdf) son las que cito: la de José Ignacio González Faus y la de Omar Rosas.

[35] *Ibidem*., traducción de José Ignacio González Faus.

[36] *Ibidem*., traducción de Omar Rosas.

"El capitalismo es quizás el único caso de un culto no expiatorio, sino culpabilizante. Una monstruosa conciencia culpable que no conoce redención se transforma en culto, no para expiar en él su culpa, sino para volverla universal, para hacerla entrar por la fuerza en la conciencia y, finalmente y sobre todo, para implicar a Dios en esta culpabilidad".[37] Dios no ha muerto, sino que ha sido incorporado en el destino del hombre.

Precisamente porque en tanto que "Yo" puro tiende con todas sus fuerzas no a la redención, sino a la culpa y al pecado; no a la esperanza, sino a la desesperación que ya hemos conseguido y en la que todavía estamos "esperando", el capitalismo como religión no mira a la transformación bella y bondadosa (*bon-dado*) del mundo, sino a su perfección *antropólatra*, a su muerte, destrucción y *nada*. Pues esto es lo históricamente inaudito del capitalismo: "que la religión ya no significa la reforma de la vida sino su destrucción, y la desesperación se transforma de este modo en el estado religioso del mundo, del cual se espera la salvación".[38] Y su poder es en nuestro tiempo de tal modo total, que según Benjamin, aun los tres grandes profetas de la modernidad (Nietzsche, Marx y Freud) conspiran con él; son solidarios, de alguna manera, con la religión de la desesperación, del vacío y de la *nada.* "Todo este cruzar el planeta-hombre por la morada de la desesperación con la soledad más absoluta en su camino, es una actitud que deriva de Nietzsche: este hombre es el Superhombre, el primero que conoce la religión capitalista y la comienza conscientemente a practicar".[39] En Marx, el capitalismo "con los intereses simples y compuestos, que son función de la deuda/culpa…se transforma inmediatamente en socialismo".[40] Pues capitalismo y socialismo son, en verdad, enemigos gemelos: son solidarios de lo mismo, creen en lo mismo y participan de lo mismo: la *antropolatría* como afirmación del puro "Yo", individual o colectivo. La teoría freudiana

[37] *Idem*., traducción de Omar Rosas.

[38] *Idem*., traducción de José Ignacio González Faus.

[39] *Ibidem*., traducción de José Ignacio González Faus.

[40] *Idem*. Sobre este texto benjamiano, José Ignacio González Faus quiere que concentremos la atención: "¡Atención a la ambigüedad demoníaca de este concepto!"

pertenece igualmente al sacerdocio del culto capitalista. "Lo reprimido, la representación pecaminosa y condenada es el Capital que cobra intereses del infierno del inconsciente".[41]

Si proseguimos la meditación en la perspectiva que aquí nos importa, podemos decir, entonces, que el "capitalismo como religión" ha llevado al extremo la aspiración del hombre a la consumación autónoma sin la necesidad de la gracia. Ha llevado al extremo la tentación de una perfección del ser del hombre y del mundo sin la gracia, al grado de convertirla en idolatría. De lo anterior, dice el teólogo jesuita José Ignacio González Faus, tampoco escapa el cristianismo inmerso en los valores del capitalismo, y de ello debería preocuparse la cúpula clerical y no de la supuesta "amenaza" de la laicidad, que por otro lado tiene raíces cristianas. "El capitalismo es pura idolatría y de ello tendrían que ocuparse los responsables eclesiásticos y no de la laicidad (que tiene raíces cristianas); la idolatría del capitalismo es la explicación más razonable de la crisis del cristianismo en el mundo rico".[42] Es la *nada* de la muerte eterna en la que se manifiesta la voluntad demoníaca. Pues hay una relación fundamental entre la *nada* de la muerte de Satán y la *nada* del hombre orgulloso que se basta a sí mismo.

Y, sin embargo, igual que todo hombre, este hombre que rinde culto a sí mismo y sólo a sí mismo, algún día debe morir. También, igual que en todo hombre, vive en él una *secreta protesta* ante la muerte y un inextinguible horror a ella. Una antropología metafísica, una ontología del ser, una obra de arte, un acto de heroísmo, el más refinado esteticismo, la impasibilidad o la más estoica ataraxia, no puede explicar este hecho. Si la ciencia, la obra de arte, la filosofía reconocen que el hombre, como ser pensante y creador, es espiritual (y aún inmortal), no se ve ya por qué teme tanto a la muerte, a no ser que el horror a la muerte se degrade a una mera conservación del instinto de conservación vital y corporal,

[41] *Idem*.

[42] González, Faus José Ignacio, Facultad de Teología. *El dinero es el único dios y el capitalismo su profeta*. Barcelona, Iglesia Viva No. 249, enero-marzo 2012, pp. 109-115.

con lo que se falsificaría el problema de la angustia y temor a la muerte. Degradación y falsificación que vemos de sobra en tantos y tantos poetas, filósofos, artistas y hombres de ciencia.[43] Ahora bien, aquí entra la teología y la fe. El hombre tiene razón en temer la muerte. El hombre no debiera morir, porque aún ahora tiene en sí mismo como realidad, aquel elemento existencial sobrenatural permanente, aquel elemento existencial óntico y real ordenado a la gracia y a la vida eterna que, de poderse expresar pura y sin velo en este mundo terrenal, habría de antemano superado a la muerte.

Que el hombre muera y tenga un insondable horror a la muerte, es consecuencia del pecado cometido al comienzo mismo de la historia de la humanidad y también de aquellos pecados con que el hombre hace suyo el mal, la *nada* y la muerte del primer padre. Esta consecuencia, castigo que Dios impone y que irrumpe sobre el ser humano desde fuera (sin conexión íntima y objetiva con el crimen que se castiga, es decir, con el crimen del primer padre), escandaliza, genera reacciones de rechazo, de protesta, de rabia, de encono y rebeldía. ¿Por qué la muerte, por qué el mal? ¿Por qué el mal, la *nada* y la muerte y no, mejor algo diferente, "otra" cosa distinta al sufrimiento? La *nada* de la muerte, el *tremendum mysterium* que como ladrón nocturno nos sorprende, lleva también consigo el carácter inicial de juicio inicial de Dios sobre el hombre, desmontando radicalmente la pregunta filosófica por antonomasia de: ¿*Por qué hay ser en lugar de nada*?, para sustituirla por esta otra: ¿*Por qué hay mal y no*, *preferiblemente bien*?[44] Castigo, sorpresa y juicio inicial de Dios sobre el hombre, son, es verdad, expresiones de la muerte. Pero en la muerte aparece más bien el pecado, el mal, la *nada*. Lo incomprensible, lo insondable, lo oscuro, lo impenetrable, lo irremediable, lo inesencial, lo incolmable, todas estas manifestaciones de la muerte, no son sino manifestaciones del pecado, del mal, de la *nada* que, en una dimensión más profunda, más alta y escondida, tiene análogamente esas

[43] Es paradigmático el caso de Goethe. Angustia y temor a la muerte, pero al mismo tiempo simple conservación del instinto vital y corporal.

[44] *Cfr. La mordedura de la nada*, pp. 285-353, 357-412.

mismas propiedades: la "otra" *Nada*: la oscuridad, *única* en la que es posible la Fe por la que el ser humano se apropia la salud obrada por Cristo.

Sin mí podéis hacer la Nada

He aquí el conjunto de consideraciones con las que quise poner de manifiesto la relevancia de la Nada y la Teología, meditando el enigma insondable del mal y de la muerte. En la perspectiva indicada (la de la teología), intenté alcanzar una inteligencia mayor de este *tremendum mysterium*. Por lo demás, no afirmo que quien se encuentra prisionero de algún mal pueda encontrarse satisfecho por respuesta alguna, por verdadera que sea. Es decir, no quise hablar como los amigos de Job (Elifaz, Bildad y Sofar), que con su técnica moral argumentan a favor de Dios y contra de Job, pero en definitiva terminan hablando contra Dios (la Escritura nos advierte que Dios no está satisfecho de tales abogados). Pues el pensamiento de los tres amigos, procede de cierto orden *ya* tecnológico del mundo y del cual, nosotros, modernos, nos hacemos eco. Es la respuesta de la mayoría de los "sabios" de este tiempo (psicoanalistas, sociólogos, psicólogos, filósofos, ensayistas o cientistas sociales en general), que con sus técnicas refinadas prosiguen el discurso de los amigos de Job. Y precisamente por este hecho, las respuestas de Job a los amigos nos *conciernen* a nosotros, modernos.

> Pues descubrimos ciertamente una casi perfecta homología entre la empresa de Elifaz, Bildad y Sofar, a pesar de sus connotaciones religiosas, y la técnica en general, en la medida en que ésta apunta a remediar la miseria humana, incluida la técnica más moderna que a lo largo del siglo XX y lo que va del siglo XXI aspira a intervenir en el mismo hombre, en su espíritu y en el secreto de su corazón, a fin de "aliviarlo" o "curarlo" de los males para los que la religión era hasta entonces el único refugio.[45]

[45] *Ibidem*. p. 363.

Y es que la tecnología moral pretende desembarazarse de lo que hay más grave en el enigma del mal. El mundo, casi por entero transparente al saber, pertenece a un grado de orden superior a cualquier desorden concebible. Tal es la razón de la técnica.

Pero la experiencia de aquello que de por sí no tiene consolación (*et noluit consolari*) como es la experiencia de la muerte, no admite respuesta *técnica* alguna y no puede ser absorbida sino por otra experiencia de orden divino: por la experiencia del amor pascual, es decir, la experiencia de la gracia. La criatura que pertenece a Dios se estremece desde el centro de su ser y retrocede ante el misterio último del vacío, de la oscuridad y de la *nada*, ante el misterio del mal. Y, como lo mismo si es santa que pecadora, está siempre, mientras vive, impulsada por el poder de la vida divina y orientada al orden de la gracia, esa criatura siente un secreto horror (que ella no puede de sí explicarse ni la *técnica* puede de sí responder) ante la muerte, como violenta irrupción a la superficie de la existencia visible de aquella muerte que es la sola verdadera: la *nada* de la muerte redentora de Cristo. Si realmente se quisiera disimular este horror existencialmente, sublimándolo o tergiversándolo dentro de la acción de la vida, ya por fuga a la desesperación y al *éthos* trágico del Superhombre (Nietzsche), ya por fuga al heroísmo estético (Goethe, Borges), ya por fuga a la banalidad, a la trivialidad, a la búsqueda de fama o al dinero fácil, esa fuga sobre todo convertiría a la muerte en aquello que en ella le infunde al hombre fugitivo inconfesado terror: en la *Nada* de la oscuridad total, en comienzo de la muerte eterna. Esta muerte y la actitud del hombre ante ella, no puede ser eliminada ni extinguida, sino permanentemente transfigurada, y ello sólo se logra cuando a la luz y por la gracia de Jesús, muerto y resucitado, se ve y se sufre como lo que también puede ser: como la oscuridad y tinieblas de aquella noche de la cruz en que la eterna vida penetró, muriendo en lo más bajo del mundo, para vivificarlo.

Todo esto lo podemos resumir en estas palabras: "*Sine Me nihil potestis facere*, sin Mí nada podéis hacer".[46] Es decir, el Evangelio responde

[46] Juan, XV, 5.

con propiedad a la meditación aquí realizada. Ello significa interpretar de dos maneras el misterio del mal y de la muerte. En relación a la línea del bien, "Sin Mí nada podéis hacer", quiere decir: sin Mí no podeís hacer el menor gesto por el cual pase el ser y la bondad. Pero si se trata de la línea del mal, violentando el texto, puede leerse de otra manera el evangelio: "*Sine Me potestis facere nihil*. *Sin Mí* podeís hacer la *nada*". Es decir, sin Mí podéis introducir en el acto y en el ser esa *Nada* que lo hiere y que constituye el mal. Esto significa que aun esto mismo, es decir, esa *Nada*, puede hacerse sin Dios. Porque si "eso", si ese *nihil* pudiésemos hacerlo sólo con Dios, en tal caso nunca podríamos hacerlo, porque con Dios, el bien sólo y sólo el ser puede ser hecho. Evidentemente el *no-ser* no puede ser "hecho" sino sin Dios.

Bibliografía

Balthasar, Hans Urs Von, *Gloria. Una Estética Teológica*, tomos 1 y 2. Madrid, Encuentro, 1986, 7 tomos.

Benjamin, Walter. *El capitalismo como religión* (1921). Dos traducciones subidas a internet (pdf): la de José Ignacio González Faus y la de Omar Rosas.

Catecismo de la Iglesia Católica. Bogotá, San Pablo, 2000.

Francisco, Papa. *Evangelii Gaudium*. La alegría del Evangelio. Exhortación Apostólica. México, Buena Prensa, 2014.

González, Faus José Ignacio, Facultad de Teología. *El dinero es el único dios y el capitalismo su profeta.* Barcelona, Iglesia Viva No. 249, enero-marzo 2012, pp. 109-115, ISSN 0210-1114.

Gregorio Nacianceno. *Los cinco discursos teológicos*, Biblioteca de Patrística. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1995.

Heidegger, Martin. *Carta sobre el "Humanismo"* (1946). En *Hitos.* Madrid, Alianza Editorial, 2000.

Kuri, Camacho Ramón. *Érase una vez la suave patria*. México, Fontamara, 2012.

Kuri, Camacho Ramón, *La mordedura de la nada*. México, Ediciones Coyoacán, 2012.
La Biblia de Nuestro Pueblo. Texto: Luis Alonso Shokel. México, Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. 2005.
Lubac, Henri de, *Meditación sobre la Iglesia*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1966.
Metz, Baptist Johan, *Memoria passionis*. Santander, Sal Terrae, 2007.
Nietzsche, F. *Así hablaba Zaratustra.* Madrid, Alianza, 1991.
Nietzsche, F. *Humano demasiado humano.* Madrid, Alianza, 1987.
Pablo VI, Exhortación Apostólica, *Gaudete in Domino* (9 de mayo de 1975), 22: *AAS* 67 (1975), 292. Madrid, BAC, 1976.
Ratzinger, Joseph, *La contemplación de la belleza.* Pdf, en Internet.
Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 48, a. 2. Madrid, B. A. C. 1957. (Cf. *De Malo*, I, I; *Contra Gentiles*, III, cap. 7, 8 y 9; *Compend. Theologiae*, cap. 115. Madrid, B. A. C. 1956).

5. Hermenéutica y nada (más)

José Alfonso Villa Sánchez

> "Precisamente porque la verdad que contiene el logos no es la de la mera percepción (*noein*), no es un mero dejar aparecer el ser, sino que coloca al ser siempre en una determinada perspectiva, reconociéndolo o atribuyéndole *algo,*el portador de la verdad, y consecuentemente también de su contrario, no es la palabra (*ónoma*) sino logos".
> Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 495.

Esta reflexión se inscribe en la senda abierta por el filósofo Héctor Sevilla con sus obras tituladas *Contemplar la Nada. Un camino alterno hacia la comprensión del ser* (Plaza y Valdés 2012) y *Resonancias de la nada. Diez ecos filosóficos del Cero al Vacío* (Plaza y Valdés 2013). Pensar los temas clásicos, antiguos y contemporáneos, de la filosofía desde las perspectivas que abre la categoría de la nada como horizonte de comprensión permite atisbar matices que, de otro modo, quedan bajo cierta penumbra. Así sucede, al menos, en el caso de la hermenéutica.

Introducción

La experiencia hermenéutica está conformada por los momentos de la comprensión, la interpretación y la aplicación. La comprensión y la interpretación fueron elaboradas por Heidegger y puestas en su dimensión,

no de metodología de las ciencias del espíritu, sino en su dimensión ontológica del ser-en-el-mundo del Dasein. El círculo hermenéutico tiene en *Ser y Tiempo* estos dos momentos. Gadamer descubre que falta uno: que la experiencia hermenéutica sin su momento de aplicación queda incompleta, puesto que la comprensión y la interpretación son llevadas a cabo invariablemente en función de algo y para algo, lo cual significa que no tienen en primer lugar su fin en sí mismas, al modo de un mero gozo estético de corte epistemológico, sino que la experiencia hermenéutica viene motivada, en un cierto a priori, por demandas teóricas o prácticas que tienen su origen en el ser-en-el-mundo como estructura, con lo cual aquella circularidad entre comprensión e interpretación, que veía cernirse sobre ella unos ciertos riesgos de movimientos endógenos autocomplacientes, encuentra en el momento de la aplicación una motivación contemporánea a la aperturidad, en la que consiste la comprensión, que tiene como sus intrínsecas posibilidades a la interpretación. A la pregunta moderna de corte sustancialista, procesal y causal, que quiere saber cuál de los tres momentos es más importante y tiene prioridad de fundamentación sobre los otros dos, en el ámbito del ser y en el ámbito metodológico, ha de responderse que en el horizonte desde el que se abre el problema hermenéutico se ha renunciado a metafísicas estáticas que se mueven de lo general a lo particular, de modos abstractos y vacíos y que, por el contrario, asumiendo una ontología del ser y del tiempo que pone su mirada en el brote originario donde el todo se da como todo originariamente y no como suma de partes, la experiencia hermenéutica es ella cooriginariamente comprensión, interpretación y aplicación, sin que haya prioridad, ni material ni formal, de ninguno de los tres momentos sobre los dos anteriores, lo cual significa que la enunciación podría hacerse en un orden diferente sin afectar ontológicamente lo nombrado, es decir, el ser-en-el-mundo. Ahora bien, es mérito de Heidegger haber recogido la tesis de la Primera de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl en el sentido de que el momento del lenguaje no puede ser pospuesto en la estructura hermenéutica, asunto que Gadamer problematiza en *Verdad y Método*, específicamente en la tercera parte titulada "El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica": la tesis es que,

de lado a lado, el lenguaje atraviesa, recorre e hilvana la experiencia conformada por la comprensión, la interpretación y la aplicación. El ser es lenguaje y nada más.

Saber es oír con comprensión, dice Husserl: "El que oye con comprensión mi enunciado, sábelo, [...]".[1] Saber es oír algo que en alguna manera ya se sabe. La filosofía moderna, de Descartes a Kant, heredó de la tradición el presupuesto de que el conocimiento era un proceso más o menos lineal y gradual, que tenía sus inicios en las impresiones sensibles y terminaba en ideas abstractas, universales y necesarias. La tradición moderna, sin embargo, no reparó de modo suficiente en varias cosas. No reparó en que ese proceso no tiene, en la conciencia del individuo particular y concreto, inicio sólo en impresiones sensibles, sino también ya en intelecciones, en conocimientos que ya se tienen. No hay un inicio originario, que partiera de una prístina impresión sensible, que fuera la primera y el origen de todas las demás impresiones, y que fuera el inicio del saber. Como si el individuo se constituyera con antelación en su sensibilidad, y sólo después tuviera procesos intelectivos. No reparó de modo suficiente, en segundo lugar, en que la constitución del individuo y la constitución de sus procesos sensibles e intelectivos se da en el mismo movimiento; y que por lo tanto el proceso del conocimiento no tiene un primer inicio distinto al del proceso de constitución del individuo. No reparó, en tercer lugar, en que ese proceso ni es sólo lineal, ni es, sobre todo, gradual. El proceso lineal, una vez culminado en las ideas, cuando esto sucede, da inicio de nuevo. Y en ese nuevo inicio, otra vez desde los sentidos, estos ya están habitados de las significaciones alcanzadas por las abstracciones (Merleau-Ponty).[2] Y las ideas, por más abstractas que sean, siguen siendo estructuralmente sentientes (Zubiri).[3] Pero sobre todo no reparó en que se trata de una estructura fundamental ontológica, no de un mero proceso biológico y neurológico, lógico o epistemológico, que iniciara en un punto y terminara en

[1] E. Husserl, *Investigaciones Lógicas 1*, p. 246.

[2] *Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, p. 25-34.

[3] *Cfr*. Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, p. 75-87.

otro. Nuestra tesis es que la estructura ontológica del círculo hermenéutico da cuenta, de manera más acabada que las epistemologías modernas, de ese fenómeno del conocimiento que tiene cada vez sus inicios en el carácter histórico y cultural de los individuos y sus comunidades más que en las formalizaciones de la sensibilidad y la inteligencia. Sin embargo, esta tesis sostiene también que la estructura ontológica del círculo hermenéutico, conformada por los momentos de comprensión e interpretación, tal como Heidegger lo propone en *Ser y Tiempo,*[4] debe incluir el momento de la aplicación, en el modo como Gadamer lo desarrolla en *Verdad y Método;*[5] y que el círculo hermenéutico, con sus tres momentos, incluye, sin ninguna violencia, la fenomenología de la expresión, tal como Husserl la propone en la Primera de las *Investigaciones Lógicas.*[6] Comprensión, interpretación y aplicación conforman los momentos del círculo hermenéutico, tal como sucede en el ámbito de la vida jurídica en la tradición occidental que se remonta a los griegos y a los romanos, y tal como sucede también desde antiguo en la vida y en la práctica de la teología moral: el juez y el teólogo deben resolver sobre una situación práctica que, en cierto modo, es igual a todas las que han tenido que resolver antes, pero en cierto modo es diferente, por lo cual su modo de proceder es una práctica que acumula sabiduría en el modo de la inteligencia práctica como frónesis, en el sentido de saber hacer lo que se debe según las exigencias de cada caso y de cada situación. La experiencia hermenéutica en su circularidad se torna cada vez experiencia virtuosa por la naturaleza particular que tiene esa sabiduría acumulada, pues no se trata de una mera acumulación de información sino de la densidad que ha sido tejida sobre las experiencias de vida individuales y de la comunidad a la que se pertenece, que van indicando qué es lo correcto y lo bueno y, por tanto, qué es lo que ha de hacerse en cada ocasión.

[4] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2003).

[5] H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 378-414.

[6] E. Husserl, *Investigaciones Lógicas 1*, p. 231-291.

Experiencia hermenéutica y lenguaje

La tesis de Gadamer es que la experiencia hermenéutica acontece toda ella en el medio que es el lenguaje, ejemplo de lo cual es el diálogo y la traducción de una lengua a otra. "Acostumbramos a decir que 'llevamos' una conversación pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de 'llevarla' en la dirección que desearían". [7] No somos nosotros los hombres los que hablamos el lenguaje, los que hablamos una lengua, conforme la tradición positivista moderna lo pensó, sino que es el lenguaje el que nos habla en el sentido de que somos hablados en el lenguaje, por el lenguaje mismo; no ha habido un hablante o unos hablantes originarios que crearan los artificios de una lengua para dar sobrevivencia a la especie, sino que más bien sucede al revés: cuando el individuo llega es recibido en un lenguaje que lo acoge y lo constituye, le da identidad y le abre el mundo. La experiencia hermenéutica desde la comprensión hasta la aplicación, pasando por la interpretación es una experiencia lingüística: "El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa".[8] Estas páginas son una mera resonancia de la expresión que escandalizó a propios y extraños según la cual *"el ser que puede ser comprendido es lenguaje"*[9]. Sucede así en ese diálogo que se da en la conversación, pero también en "el proceso lingüístico en el que por traducción y traslación se hace posible una conversación en dos lenguas distintas"[10]. El buen traductor se hace con el compromiso de llevar el sentido de una lengua a otra, sin añadirle ni quitarle nada, evitando tanto la literalidad que matara el sentido como las licencias que lo perdieran en el camino. Mantenerse en el término medio que consiste en llevar el sentido de un lado para el otro es lo que hace al buen traductor. Los interlocutores de lenguas diferentes confían las posibilidades de

[7] Gádamer, *Op. cit.*, p. 461.
[8] *Ibid.*, p. 462.
[9] *Ibid.*, p. 567.
[10] *Ibid.*, p. 462.

sus acuerdos a las capacidades del traductor que ha de poner en sus respectivos mundos el sentido de lo que dice el otro. El lenguaje es mucho más que un mero instrumento que ayudaría para concordar el pensamiento con la realidad; él es el medio en el que la realidad, la instrumentalidad, la concordancia y sus posibilidades, y el pensamiento mismo, tienen sus condiciones de posibilidad, lo cual significa que si el pensamiento puede concordar con la realidad es sólo porque con anterioridad pensamiento, concordancia y realidad viven en el lenguaje. El carácter instrumental del lenguaje pende de su carácter ontológico, de esa dimensión suya de ser. Hasta el siglo XX la hermenéutica fue entendida con la perspectiva que remontaba a Schleiermacher según la cual el arte de la interpretación, principalmente de textos, consistía en ponerse en el lugar del otro para ver lo que, como autor de un texto, veía y quería decir, con el objeto de reproducir sus vivencias y asegurar de esa manera un hilo conductor en la interpretación de los textos heredados. Vía la ontologización heideggeriana del círculo hermenéutico, la hermenéutica es mucho más que una mera técnica de sustitución psicológica del autor por el intérprete y ha venido a ser la experiencia en la que, en el presente, los involucrados se ponen de acuerdo sobre el asunto en cuestión, tal como sucede en el verdadero diálogo, en el que la ontología del lenguaje acoge en su seno los acuerdos como acontecimientos. La hipótesis es que este ponerse de acuerdo sobre el asunto es lo que sucede primariamente en la comprensión de los textos clásicos de la tradición, tanto si se trata de su traducción como de su interpretación. "En este caso es indudable que, por mucho que el traductor haya logrado introducirse y recrear los sentimientos del autor, la traducción no es una simple resurrección del proceso psíquico original del escribir, sino una recepción del texto realizada en virtud de la comprensión de lo que se dice de él. No cabe duda de que se trata de una interpretación y no de una simple correalización. Se proyecta, sobre todo, una nueva luz procedente de la nueva lengua y destinada al lector de la misma"[11]. Aunque pareciera que lo que sucede en el trabajo del traductor es una especie de relación

[11] *Ibid*., p. 464.

unidireccional del lector hacia el texto para resucitar la intención del lector originario y, mediante este recurso, encontrar a los imaginarios destinatarios primeros como condición de una interpretación correcta, lo que sucede es algo a la vez más sencillo y más complejo, si nos atenemos a la mera descripción de lo que sucede cuando un lector está frente a un texto. En alguna medida, el lector-traductor obtiene del texto lo que él mismo le da, el texto contesta lo que, de alguna manera, él mismo le pone; y es por esto por lo que más que resucitar la situación vital originaria del texto se evidencia en la interpretación la situación histórica del lector y su contexto. La diferencia entre los textos clásicos de la tradición y los que no lo son está, en parte, en que los primeros siguen siendo ellos mismos, conservan la identidad de su tiempo, de su historia y de su cultura, en medio de las actualizaciones de las épocas que los van haciendo suyos, son capaces de soportar sin violencia, y sin conceder fácilmente, el paso de los siglos; tienen la fuerza de ser el día de hoy lo que fueron en sus orígenes, y se enriquecen y acrisolan con la luz que les llega de las lenguas y de los lectores que se los apropian en cada siglo. Es misteriosa la manera como lo clásico se conserva en el mismo movimiento en el que se renueva: "Como toda interpretación, la traducción implica un cierto cegamiento; el que traduce tiene que asumir la responsabilidad de este cegamiento parcial. Evidentemente, no puede dejar en el aire nada que para él mismo sea oscuro. Tiene que reconocer el color… Tiene que decir con claridad las cosas tal como él las entiende. Pero como se encuentra en situación de no poder dar verdadera expresión a todas las dimensiones de su texto, esto significa para él una constante renuncia. Toda traducción que se tome en serio su cometido resulta más clara y más plena que el original. Aunque sea una reproducción magistral no podrán dejar de faltarle algunos de los armónicos que vibraban también en el original"[12]. Cegamiento parcial y compromiso van aparejados: no se puede actualizar la totalidad de lo comprendido para que hable en el lenguaje del hoy todo lo que hablaba en el lenguaje del ayer, sin que esto sea una limitante del texto, del traductor o del ejercicio

[12] *Ibidem*.

mismo de la traducción, sino por el contrario, su radical y positiva condición ontológica. Pero este cegamiento tiene su recompensa en la seriedad y en el compromiso honesto del traductor, que le dará al texto una luz y una claridad que antes no tenía. Cuando así sucede, se sabe que el original dice todo lo que dice la traducción y que dice mucho más; inclusive si la traducción ha sido magistral, el original se muestra como desbordando esa apropiación. El ser no es un ente sustancial copado de accidentes que, en su caso, pudiera ser trasplantado, por mediación de un lenguaje instrumental, a otro patio, conservando en el interior su identidad, recubierto de unos accidentes más acordes a la época. El ser es la totalidad del lenguaje, el lenguaje es la totalidad del ser: su anterioridad ontológica es el fundamento y la condición de posibilidad de todos los aconteceres: es el *sitz im leben* de todo lo que se da. El ser del texto traducido, cuando el trabajo ha sido logrado, es tal cual el texto original, pues éste no aguarda oculto detrás de la traducción sino que toda su presencia y toda su resistencia a agotarse en la traducción se condensan precisamente en ella. El lenguaje es médium en el que original y traducción no se distinguen y en el que original y traducción siguen siendo diferentes. "El traductor tiene muchas veces dolorosa conciencia de la distancia que le separa necesariamente del original. Su trato con el texto tiene también algo de los esfuerzos del ponerse de acuerdo en una conversación; sólo que aquí la situación es la de un acuerdo particularmente penoso, porque se reconoce que en último extremo la distancia entre la opinión contraria y la propia no es superable. E igual que en la conversación en la que se plantean esta clase de diferencias insuperables puede alcanzarse quizá en el vaivén de su decurso algún tipo de compromiso, también el traductor encontrará en el vaivén del pesar y sopesar la mejor solución, que nunca puede ser otra que un compromiso"[13].

Los paralelos entre la experiencia hermenéutica de una conversación y la experiencia hermenéutica de la traducción lo que muestran es la plasticidad con la que se da el ser como acontecimiento: él mismo es conducido en el lenguaje y busca romper las ataduras que normalmente

[13] *Ibid*., p. 465.

endurecen la tradición. Este endurecimiento es aparente, viene sugerido sólo por el corto espacio de tiempo en el que nos es dado permanecer vivos en esta tierra y por la fuerza de la costumbre en la que parece que todo sigue igual, que nada se pierde, que las cosas son tal como ayer o, por el contrario, que ya nada es como antes. En cualquier caso, los empalmes entre lo que se va abriendo camino como novedoso lo hace sobre la sutileza que conserva la densidad de lo antiguo, pues lo nuevo es justo nuevo porque es actualización de lo viejo. Hay diferencias insuperables, no todo se resuelve con los mejores argumentos; hay un punto de la dialéctica de la conversación y de la traducción en el que la solución, con ser razonable, apela a una dimensión humana diferente: el compromiso. "Igual que en la conversación, con el fin de alcanzar este objetivo, uno se pone en el lugar del otro para comprender su punto de vista, también el traductor intenta ponerse por completo en el lugar del autor. Pero esto no proporciona por sí solo ni el acuerdo en la conversación ni el éxito en la reproducción de la traducción. Las estructuras son claramente parecidas. El ponerse de acuerdo en una conversación implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar hacer valer en sí mismos lo extraño y adverso"[14]. En la experiencia hermenéutica de una auténtica conversación, en la que es ella la que nos lleva por sus vericuetos y callejones, entrando y saliendo del tema principal, y retornando de nuevo por alguno de sus costados, cada participante ha sido llevado a mirar las cosas como las ven los demás (en caso contrario habrá discusión y disputa, pero no conversación) porque la disposición al acuerdo es el principio del diálogo auténtico y previene frente a la cerrazón.

La disposición para llegar a un acuerdo es el principio ético de la conversación, es el motor pacífico de la tradición, es la puesta a punto del alma en dirección a los acuerdos. Hacer valer en sí mismo lo extraño y lo adverso no tiene su principio exclusivamente en un argumento de razón; lo tiene también en una voluntad libre que asume el riesgo de tomar en serio los argumentos de los participantes y se compromete con ellos desde sus propias razones, tal como hace el traductor cuando "tiene

[14] *Ibidem*.

que mantener a su vez el derecho de la lengua a la que traduce y sin embargo dejar valer en sí lo extraño e incluso adverso del texto y su expresión"[15]. El conocimiento no se basta a sí mismo, el círculo hermenéutico no es un círculo epistemológico, sino que este círculo es posible sólo en el campo más amplio de la experiencia hermenéutica; los inicios y los fundamentos de la epistemología se encuentran fuera de ella, en el diálogo perpetuo de la conversación del lenguaje consigo mismo, en el que no hacemos si no responder a una palabra que nos viene lanzada desde la eternidad, con el compromiso y la disposición para los acuerdos que habrán de llegar. A hacer valer lo propio y a hacer valer lo extraño, incluso lo adverso, es a lo que somos convocados en el lenguaje: "el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma"[16], es el lenguaje el que ha acogido todas las teorizaciones epistemológicas que, paradójicamente, en el colofón de sus estructuras le conceden el lugar óntico de mero instrumento.

Lingüisticidad y tradición

Dos aspectos nos muestran la intrínseca relación entre lingüisticidad y tradición. El primero parece una obviedad, pero no lo es: la escritura. Los estudios históricos del siglo XIX y principios del siglo XX hicieron de los *vestigia* de monumentos y artes plásticas el *positum* que la metafísica positivista de las ciencias naturales al uso les exigía para otorgarles el estatuto de conocimiento científico, metodológicamente justificado. Este plegamiento de las ciencias del espíritu a la metodología de las ciencias naturales cegó de principio la mirada para el carácter lingüístico de toda tradición, incluidos los monumentos y las artes plásticas. "La tradición lingüística podrá estar muy por detrás de los monumentos de las artes plásticas en lo que se refiere a inmediatez y conspicuidad. Sin embargo, la falta de inmediatez no es en este caso un defecto; en la

[15] *Ibidem*.
[16] *Ibid*., p. 467.

aparente deficiencia o abstracta extrañeza de los 'textos' se expresa de una manera peculiar la pertenencia previa de todo lo que es lingüístico al ámbito de la comprensión. La tradición lingüística es tradición en el sentido auténtico de la palabra, lo cual quiere decir que no es simplemente un residuo que se haya vuelto necesario investigar e interpretar en su calidad de reliquia del pasado. Lo que llega a nosotros por el camino de la tradición lingüística no es lo que ha quedado sino algo que se transmite, que se nos dice a nosotros, bien bajo la forma del relato directo, en la que tienen su vida el mito, la leyenda, los usos y costumbres, bien bajo la forma de la tradición escrita, cuyos signos están destinados inmediatamente para cualquier lector que esté en condiciones de leerlos"[17]. Los monumentos y las artes plásticas no se bastan a sí mismos, la inmediatez con la que se ofrecen cifra la densidad lingüística en la que se esconden y se aclaran; en el peso con que se presentan y en el espacio que literalmente abren, se anuncia que tal peso y tal espacio les viene donado por la fragilidad y la sutileza del lenguaje que esconden, desde antes que pesaran y espaciaran. Ellos son lo que son en el devenir del acontecimiento lingüístico, pues dicho acontecimiento es anterior y posterior a este tipo de rastros humanos. En el principio era el logos: y conforme a él fueron creadas todas las cosas. Las cosas tienen en sus orígenes, no la nada, sino el logos, pues todo ha sido creado en él y por él. Al carácter omniabarcante del lenguaje se le llama tradición, transmisión, lo que viene de más allá de la línea que alcanzan a mirar mis ojos y está como de paso hacia un más allá de la línea que, por el otro punto, alcanzan a ver mis ojos, pues esa líneas son sólo mi horizonte, lo que yo alcanzo a ver; pero no es, con mucho, lo que se es y lo que se da: solo su anuncio, su fenómeno, la fugacidad de un aparecer que desborda su apariencia por todos sus extremos: es el ser como acontecimiento. La experiencia hermenéutica no es arqueología científica, necesitada de construir objetos para ir por ellos; la experiencia hermenéutica es aquella que se encuentra asentada ya en lo trans-*mitido*, en lo que con carácter de participio, no de sustantivo, nos hacer ser y tiene para nosotros la

[17] *Ibid*., p. 468.

palabra en la que nos comprendemos porque en ella hemos sido creados desde antes del propio nacimiento: hemos sigo engendrados y creados por la palabra, antes de ser generados biológicamente. El relato sobre nosotros de nuestros primeros padres echó a andar nuestro ser mucho antes de que este tuviera las características del más primitivo de los embriones: cuando nacimos pertenecíamos ya a unos mitos, estábamos acogidos bajo el suave manto de unas leyendas y unos usos costumbres se mostraron solícitos en lenguaje cálido sobre la fragilidad del modo como nos ha sido dada la vida en esta tierra. No sólo la madre tierra, también el lenguaje se nos muestra propicio: a él habremos de tornar, pagando el precio del rodeo que lo convierte en instrumento, para recuperarlo en su dimensión ontológica de la creación. El historicismo privilegió los monumentos y las artes plásticas; el análisis de la experiencia hermenéutica, sin embargo, nos ha permitido poner la mirada unos pasos antes, en el lenguaje vivo de la tradición. Pues bien, esa lingüisticidad de la tradición "adquiere su pleno significado hermenéutico allí donde la tradición se hace *escrita*. En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización.

Bajo la forma de la escritura todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente. En ella se da una coexistencia de pasado y presente única en su género, pues la conciencia presente tiene la posibilidad de un acceso libre a todo cuanto se ha transmitido por escrito"[18]. La tradición escrita es el punto en el que pasado y presente pierden su distinción, pues lo escrito en el pasado es tal por la actualidad que sigue teniendo en la vida del presente; si no tuviera esta actualidad no sería siquiera pasado, sería simplemente nada, sin ninguna presencia actual. Una vez escrita, y una vez que lo escrito ha alcanzado esa maestría para tocar lo humano en sus circunstancias y más allá de ellas, la tradición se vuelve hermenéutica *ipso facto,* al recoger lo humano de cualquier tiempo y al mostrarlo como lo humano del presente: así las tragedias griegas, las obras filosóficas clásicas griegas, la filosofía y la teología de los Padres de la Iglesia, el derecho canónico de la Edad Media, etc. En obras como

[18] Gadamer, *Op. cit.*, p. 468.

éstas el lenguaje queda liberado de su facticidad y es lanzado más allá de esta facticidad, pero en ella y desde ella, no contra ella, a otras facticidades en las que dichas obras son asumidas, leídas e interpretadas como propias, pues lo escrito es contemporáneo de todos los tiempos. En su permanencia en los libros y en todo texto, en esa permanencia que consiste en que todo el tiempo de la cronología que pasa se transmuta en tiempo simultáneo, ya no de cantidad sino de cualidad, el presente se muestra como contemporáneo de todo pasado y recoge la vieja y siempre nueva convicción de que nada de lo humano nos es ajeno: nosotros y las nuevas generaciones somos contemporáneos de Pitágoras, de Sócrates, de Abraham, de Job, de Platón y de San Agustín, de las dudas de Descartes, de Santo Tomás, de Kant, de Hegel , de Nietzsche, etc. En su escritura el lenguaje torna lenguaje humano, simplemente. "La conciencia que comprende, liberada de su referencia a los relatos que traen al presente las noticias del pasado, vuelta inmediatamente hacia la tradición literaria, gana con ello una posibilidad auténtica de desplazar y ampliar su horizonte y enriquecer así su propio mundo con toda una nueva dimensión de profundidad"[19]. Leer es comprender, y en el comprender hay un desplazamiento, un movimiento del que comprende y, por lo tanto, un movimiento de esa línea que se recorta en el horizonte como el punto donde termina la mirada; comprender es caer en la cuenta de que el horizonte no es fijo sino cinético, que adelanta o retrasa, que se hace a derecha o a izquierda en la misma proporción en la que se desplaza el que lee y comprende, el que mira.

La liberación auténtica de la conciencia presente tiene en el pasado sus condiciones de posibilidad: la comprensión de la profundidad del horizonte se da, no en el engaño y la trampa que nos pueden venir de correr hacia delante para ubicarnos en ese punto medio entre lo que se ve, es decir, lo que está entre nosotros y la línea que se extiende de derecha a izquierda, y lo que no se ve, es decir, el abismo que queda más allá de esa línea, sino en la vuelta hacia la tradición literaria. El arcoíris se ve mejor desde donde estamos; y cuando los niños ceden a la tentación de ir

[19] *Ibid*., p. 469.

hasta donde está lo que sucede es que lo pierden. La profundidad del presente está en su pasado, pasado que no tiene el lugar pretérito de algo que ya no es, sino precisamente el lugar de pasado en tanto presente. Y a ese pasado se va en el presente, desde el presente y con el presente. De otro modo lo que sucede es que también el pasado se pierde. El mejor lugar para ver el pasado es posicionarse en el presente, de modo que éste adquiera toda su profundidad desde aquel. "La tradición escrita no es sólo una porción de un mundo pasado sino que está siempre por encima de éste en la medida en que se ha elevado a la esfera del sentido que ella misma enuncia. Se trata de la idealidad de la palabra que eleva a todo lo lingüístico, por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido. Pues el portador de la tradición no es ya tal o cual manuscrito que es un trozo del entonces, sino la continuidad de la memoria"[20]. La palabra lleva en su seno la paradoja y la contradicción de ser un mero *flatus vocis,* un aire que se agota en el aliento en el que expira, por un lado, y de ser una idealidad que, una vez agotado su carácter de *flatus,* pasa al mundo permanente de los *eidos*, el mundo de las cosas esenciales, por otro lado; mundo en el que la paradoja tiene una vuelta de tuerca más, en virtud de que en tanto *eidos* esa palabra esperará cada vez por el aliento que la traiga de nuevo a la vida. Porque no hay *eidos* sin *flatus vocis*. La escritura y la memoria se reclaman: la fragilidad de la palabra dicha llama en su apoyo el paso que la lleva del viento al papel, que ata al espíritu con un buril en la receptividad femenina de la roca, del papiro y del pergamino que abren sus carnes de par en par para preservar en su seno la vida que ha sido fecundada en la palabra por el pensamiento. La receptividad femenina del buril de la palabra viene en ayuda de la memoria, depositaria de esa palabra que una vez dicha voló por los aires, pero que ha encontrado en la materialidad del papel el punto donde la memoria se encuentra siempre de nuevo consigo misma. Hay una estructura ontológica entre palabra escrita, memoria y tradición. A través de la memoria, "la tradición se convierte en una porción del propio mundo y lo que ella nos

[20] *Ibidem*.

comunica puede acceder por sí mismo al lenguaje. Allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo"[21]. Si bien los hombres pertenecemos a una época o a otra, no sucede así con la humanidad: ella es la misma en todos los tiempos, tal como nos lo muestra la tradición ahí donde ha alcanzado la madurez de la escritura que permanece, espejo en el que nos miramos a nosotros mismos como algo que siempre es diferente y como algo que siempre es igual, es decir, demasiado humano. El mundo cambia, la humanidad no. Las cosas se organizan de infinitos modos: lo que un día ocupaba el lugar de los cielos, otro día desaparece del entorno; lo que en una época adornaba como bello y hermoso, en otra viene a parar en el diván de lo grotesco. La humanidad parece cambiar con el mundo; pero en cierto modo permanece igual, se la reconoce como la misma en medio de la organización que van adquiriendo las cosas. Y la tradición escrita es el testimonio más vivo de que todo sigue como al principio, aunque el mundo haya cambiado tanto.

La tradición escrita es el presente de la humanidad: la hermenéutica de lo escrito, su comprensión, interpretación y aplicación, no es sino la marcha en profundidad de la comprensión de nosotros mismos y de las razones por las cuales nuestro mundo ha llegado a ser tal como lo tenemos el día de hoy. Entre la palabra escrita, nosotros y el mundo no está infiltrada, de principio, ninguna diferencia: todo nos parece natural, todo se presenta como si así hubiera sido siempre, las cosas se muestran como recién salidas de las manos del creador, lo escrito y lo leído guardan con la realidad una relación de soluciones plenas de continuidad. Pero una lectura más atenta detiene todo: al principio no era así sino de otro modo, lo que parecía natural empieza a caer bajo el manto de la sospecha y el carácter monolítico, pesado y cerrado de la tradición, empieza mostrar sus grietas sin pudor, empieza a ofrecerse en su fragilidad. La lectura más atenta detiene todo: porque "la escritura es auto-extrañamiento"[22].

[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*.

La escritura es el primero de los aspectos que muestra la relación entre lingüisticidad y tradición; pero "no sólo el objeto preferente de la comprensión, la tradición es de naturaleza lingüística; la comprensión misma posee una relación fundamental con la lingüisticidad"[23]. La escritura es el objeto preferente de la comprensión y parecería una obviedad decir que tiene una relación estrecha con la lingüisticidad; pero esta relación intrínseca entre escritura y lingüisticidad ha preparado el camino para la afirmación de que, ontológicamente, es toda la tradición la que tiene naturaleza lingüística y no sólo la palabra cuando queda escrita. "Con esto nos introducimos en una dimensión que en general es descuidada por la autoacepción dominante de las ciencias históricas. Por regla general el historiador elige los conceptos con los que describe la peculiaridad histórica de sus objetos sin reflexión expresa sobre su origen y justificación. Sigue en esto únicamente a su interés por la cosa, y no se da cuenta a sí mismo del hecho de que la apropiación descriptiva que se encuentra ya en los conceptos que elige puede estar llena de consecuencias para su propia intención, pues nivela lo históricamente extraño con lo familiar y somete así a los propios conceptos previos la alteridad del objeto, por muy imparcialmente que pretenda comprenderlo. A pesar de toda su metodología científica se comporta de la misma manera que todo aquél que, como hijo de su tiempo, está dominado acríticamente por los conceptos previos y los prejuicios de su propio tiempo"[24]. Que la tradición entera sea lingüistica es al mismo tiempo el gran problema y la gran solución porque el carácter envolvente de la lengua es el único modo en el que la tradición se ofrece y es, al mismo tiempo, el único hilo conductor para desenmarañar su complejidad; esto quiere decir que la lengua es el obstáculo y es al mismo tiempo la solución . La tradición moderna pensó que neutralizando todo lenguaje se mantenía el dominio sobre las cosas y se las podía objetivar en tanto lo que son ellas mismas, desconectándolas de todo prejuicio racionalmente injustificado. No caía en la cuenta, sin embargo, que neutralizar y desconectar son

[23] *Ibid*., p. 475.
[24] *Ibid*., p. 476.

otros tantos prejuicios y que proceder de esta manera es también mantenerse en la ciénega del lenguaje, bajo la creencia de que se ha exorcizado de su seno la ambigüedad, la oscuridad y la indistinción. Las ciencias del espíritu quisieron plantar la claridad y la distinción en el seno del devenir histórico neutralizando el lenguaje con procedimientos objetivos que *ipso facto* nivelan lo diferente y lo extraño con lo familiar y, pensando que así procede críticamente, sucede que transmuta toda alteridad en el aparato conceptual propio. Esta ingenuidad tiene niveles de profundidad: "En la medida en que el historiador no se reconozca esta su ingenuidad, fallará incuestionablemente al nivel de reflexión exigido por su tema. Pero su ingenuidad se hará verdaderamente abismal cuando empiece a hacerse consciente de esta problemática y se plantee entonces la exigencia de que en la comprensión histórica es obligado dejar de lado los propios conceptos y pensar únicamente en los de la época que se trata de comprender"[25]. Es esta una ingenua ficción que no acontece ni siquiera en el ámbito de las ciencias naturales, donde el lenguaje matemático tiene que sacrificar en gran medida mucha de la plasticidad del lenguaje de la tradición viva. La exigencia de estudiar la tradición de manera objetiva no exige renunciar a los propios conceptos y desplazarse ingenuamente al mundo del pasado. "Se trata, por el contrario, de una exigencia esencialmente relativa y que sólo tiene sentido por referencia a los propios conceptos. La conciencia histórica se malentiende a sí misma cuando para comprender pretende desconectar lo único que hace posible la comprensión. Pensar históricamente quiere decir en realidad realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos"[26]. Lo único que hace posible la comprensión del pasado son, paradójicamente, los conceptos que el propio pasado nos transmite, y lo contrario es un sinsentido. Podemos pensar el pasado sólo en los conceptos que él mismo nos entrega, y no a través de una depuración y neutralización que impidiera el acceso a nuestros propios prejuicios. Pero es que son nuestros propios

[25] *Ibidem*.
[26] *Ibid*., p. 477.

prejuicios, esos que la misma tradición nos ha hecho llegar, los que se convierten en el único acceso a la deconstrucción interna del pasado. El pasado se comprende desde dentro, con sus propios conceptos y, desde esta perspectiva, no hay zona de realidad que quede al margen de la comprensión.

Conclusión

El ser que puede ser comprendido es el lenguaje y nada más. Heidegger en "Qué es Metafísica"[27] y Sartre en *El ser y la Nada* pertenecen a esa tradición que, aunque sea en su colofón, toma al ser desde el ámbito de la representación; y si se objetara que expresamente ambos quieren remontar ese ámbito, no se encontrarán razones para justificar que ambos se mueven en ámbito del fenómeno. De tal suerte es así, que aún les hace problema el carácter óntico de la nada. Con el ser como ente entró al mundo la nada como ente: la entificación de uno trajo la entificación del otro en tanto que en el primero se afirma el sujeto sustancial y en el segundo se niega ese mismo sujeto. Pero cuando el ser no es ya sustancia, ni representación, ni presentación, ni fenómeno sino acontecimiento y, como tal, lenguaje, acontece la hermenéutica y nada más: porque el ser siempre se da en el lenguaje en una determinada perspectiva.

Referencias

Gadamer, H.-G. *Verdad y Método I.* Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1997.

Heidegger, M. *Ser y Tiempo.* Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

[27] M. Heidegger, "Qué es Metafísica" en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte (Alianza: Madrid, 2000), pp. 93-108.

Husserl, E. *Investigaciones Lógicas 1.* Versión de Manuel García Morente y José Gaos. Alianza: Madrid, 2001.

Merleua-Ponty, M. *Fenomenología de la Percepción.* Trad. J. Cabanes. Barcelona: Península, 2000.

Sevilla, H., *Resonancias de la Nada. Diez ecos filosóficos del Cero al Vacío.* México: Plaza y Valdés 2013.

Contemplar la Nada. Un camino alterno hacia la comprensión del ser. México: Plaza y Valdés, 2012.

Sartre, J. P. *El Ser y la Nada.* Trad. Juan Valmar. Losada: Buenos Aires, 2005.

Zubiri, X. *Inteligencia Sentiente.* Inteligencia y Realidad,* Madrid: FXZ-Alianza, 1982.

6. La nada según Hegel

José Antonio Pardo Oláguez

El ser y la nada

Uno de los pasajes mejor conocidos de la obra de Hegel es aquel en que se expone la llamada "dialéctica del ser y la nada". De ese pasaje algunos intérpretes han extraído una extraña conclusión, a saber que de acuerdo con Hegel la palabra "nada" es uno de los nombres del absoluto. El filósofo hispano-mexicano Eduardo Nicol da testimonio de la existencia de tal interpretación, siendo él mismo uno de los autores de la misma.[1] Igualmente Franco Volpi, quien afirma que en la obra de Hegel la nada, idéntica al ser, es el punto de partida de la filosofía.[2]

Creo, empero, que la interpretación yerra por no advertir que Hegel no está hablando de la nada, sino sobre la *representación* de la nada. Es decir, habría que corregir lo escrito por Volpi escribiendo en su lugar: la representación de la nada, en cuanto idéntica a la representación del ser, es el punto de partida de la filosofía. Los autores de la *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel* aclaran que la conclusión de los primeros apartados que abren la *Ciencia de la Lógica* es que "ser" y "nada" "no merecen el título de conceptos". [3]

[1] *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990, p. 52.

[2] *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 30.

[3] J. Biard, D.Buvat, J.-V. Kervegan, A. Lacroix, et al, *Op. cit.*, Vol. 1, Paris, Aubier Montagne, 1981, p. 47.

Escribe Hegel que de la definición de "nada" como lo absolutamente negativo "se seguiría la segunda definición del absoluto, que el absoluto es la nada".[4] Pero hago llamar la atención al hecho de que allí donde traduje "se seguiría" Hegel usa el verbo "*folgen*" conjugado como subjuntivo: "*folgte*". Por lo tanto, no es una proposición que Hegel reconozca cierta. Pero no sólo eso, Hegel además utiliza la tal proposición para diseñar un argumento por reducción al absurdo cuya conclusión es que la nada no es lo absolutamente negativo, y que, en cambio, "nada" debe ser usada, como dice Hegel, expresando ser "la nada de algo". Dicho argumento es el que sigue: La primera premisa dice que si la nada es lo absolutamente negativo, entonces el absoluto es la nada. La segunda es que es absurdo que el absoluto sea la nada. Y la conclusión, que la nada no es lo absolutamente negativo. La segunda premisa la justifica Hegel diciendo que "la *nada* que los budistas hacen principio de todo, fin último y meta de todo, es la misma abstracción",[5] pero una abstracción no puede ser algo absoluto, pues depende de aquello de lo cual es abstraída.

No obstante, es digno reconocer que existen buenos motivos para suscribir las interpretaciones que enseñan que según Hegel, la nada es un punto de partida absoluto. La más enjundiosa es la que considera la respuesta que brinda Hegel a la pregunta que él mismo formula al inicio de la *Ciencia de la Lógica:* ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia? Hegel responde que es el ser, pero tal que él mismo es idéntico a la nada. Respuesta de la cual se sigue, si se acepta uno de los supuestos de Hegel, a saber también que el comienzo debe ser absoluto,[6] que el ser que es idéntico a la nada es el comienzo absoluto de la ciencia. Si además añadimos que, según Hegel, el comienzo, en cuanto que comienzo absoluto, es también principio absoluto[7], tenemos entonces que el ser que es idéntico a la nada es esa nada "que los budistas hacen principio de todo".

[4] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, p. 186.
[5] *Ibid*., p. 186.
[6] *Wissenschaft der Logik I*, p. 68.
[7] *Ibid*., p. 65.

Sin embargo, contra tal interpretación rivalizan textos como aquel en que se lee que el comienzo, "en cuanto debe tener lugar en el elemento del pensamiento libre que existe por sí, […] es *mediato,* en cuanto es la última, absoluta verdad de la conciencia"[8]. Siendo además el caso que el ser es "lo inmediato".[9] Así como aquellos otros en que Hegel expresa abiertamente su desprecio por el budismo.

De este embrollo es posible emanciparse como se pare mientes en lo que sigue: "Lo esencial para la ciencia no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que el todo sea el mismo un desarrollo circular en el cual lo primero sea también lo último y lo último también lo primero".[10] Según esto, pues, el comienzo no es el ser que es idéntico a la nada, sino ese desarrollo circular (*Kreislauf*) en que el ser que es idéntico a la nada es lo primero y lo último. El comienzo, pues, según Hegel, es el tal desarrollo circular, ¡no el ser que es primero y último! Empero, la totalidad de tal desarrollo circular no puede ser capturado de manera inmediata, ni por intuiciones, ni revelaciones, ni "tiros de pistola"[11] semejantes. ¡Otro embrollo!

Afortunadamente, en otro lugar escribe Hegel: "La filosofía debe suponer una *amistad* hacia sus objetos, esto porque la conciencia se hace en el tiempo representaciones de sus objetos antes de hacerse conceptos de ellos".[12] Hegel utiliza las expresiones "representación" y "concepto" de manera técnica. Hegel, entre otras cosas, identifica el concepto con el sistema entero de la lógica.[13] Por su parte, define la representación como una "intuición recordada (*erinnerte Anschauung*)", cuyo rasgo distintivo es la subjetividad[14]. En contraste con el concepto, cuya naturaleza es objetiva, la representación es subjetiva. Dicho lo anterior nos encontramos

[8] *Ibid*., p. 67.
[9] *Ibid*., p. 82.
[10] *Ibid*., p. 70.
[11] *Ibid*., p. 65.
[12] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, p. 41.
[13] Michael Inwood, *Hegel*, New York, Routledge, 2002, p. 199.
[14] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, p. 257.

ya bien equipados para plantear una interpretación que desbarate los embrollos.

El comienzo de la ciencia debe ser absoluto, pero absoluto será el comienzo sólo si consistiese en el desarrollo circular de la ciencia. Dicho desarrollo circular es la idea eterna, la cual, dice Hegel, "actúa, se engendra y se goza eternamente como Espíritu Absoluto".[15] Sin embargo, según Hegel, la filosofía no es ese Espíritu Absoluto que actúa y se engendra eternamente, sino en todo caso "imagen" de ese Espíritu Absoluto.[16]

Esto último abre la ocasión para volver a un asunto que seguramente más ha dividido a los intérpretes de Hegel desde que por primera vez los hubo, a saber el asunto del panteísmo. No aprovecharé, sin embargo, la ocasión. Básteme tan solo con pronunciarme a favor de la interpretación no-panteísta, y ello por una poderosa razón, a saber que Hegel mismo fue la que explícitamente recomendó: "es sólo la propia falta de pensamiento y una falsificación de los conceptos que procede de lo anterior, lo que produce la representación y la seguridad del panteísmo".[17] Pero también, en contra de Ramón Xirau, quien sostiene que con Hegel nació el motivo del "filósofo-dios" o el "filósofo que es Dios",[18] habremos de citar esto: "En que el hombre conoce a Dios reside no sólo que Dios está en el hombre, sino también que el hombre está en Dios, pero *sólo* esto: que *el hombre está en Dios*, no que el hombre es Dios".[19]

Dado que, el hombre no es Dios, dado que el hombre no es eterno, entonces no le es dado captar todos los distintos momentos del desarrollo circular del sistema de manera instantánea, sino según sucesión temporal. Pero dado que en esta sucesión temporal lo que se forma primero son las representaciones, lo que aparece temporalmente como comienzo es la representación del ser. Pero por el hecho de que tal representación

[15] *Ibid*., p. 394.

[16] *Ibid*., p. 367.

[17] *Ibid*., p. 382.

[18] *Entre ídolos y dioses. Tres ensayos sobre Hegel*, México, El Colegio Nacional, 1995, pp. 55 y 65.

[19] *Berliner Schriften 1818-1831*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 370.

es hueca, tanto como la de la nada, y por tanto impotente para describir el absoluto, el pensamiento racional debe transitar de esa representación a otra.

En la conocida aseveración "El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada",[20] Hegel no está exponiendo una tesis acerca del ser, sino una tesis acerca de la representación del ser, no está usando la palabra "ser", sino la está nombrando. Y la está nombrando para afirmar que la representación según la cual "ser" es un nombre está equivocada, porque "ser" no nombra nada. La palabra "nada", por ende, tampoco está siendo usada para nombrar una entidad de la cual se predique la relación de identidad con la entidad nombrada por "ser". "Nada", pues, no es un nombre, sino una abreviatura de la negación, la cual, desde luego, no ejerce la tarea de nombre, sino la de función proposicional. Tengo claro que el concepto de función proposicional es extraño al texto hegeliano, no tengo la intención, ni mucho menos, de endorsarle a Hegel una postura que no defendió conscientemente, pero sí capturar alguna idea y desarrollarla de modo que resulte provechosa. Así, pues, esta aseveración según la cual a juicio de Hegel la negación ejerce la tarea de una función proposicional, creo que captura y desarrolla una tesis hegeliana, lo cual puede ser documentado con lo que sigue: "La nada se opone habitualmente al algo, pero el algo ya es un ente determinado", pero en este caso, continúa Hegel, "nada" ya deja de nombrar *a la nada* para nombrar la relación de oposición con algo. Y es que "nada", interpretada como nombre de la negación, habría de nombrar una "negación carente de relación […] el puro *no*", pero una negación que no es una relación es cualquier cosa menos una negación. La nuda sucesión de letras "n" y "o" no expresa absolutamente nada, salvo que se la considere no-en-relación con algo, es decir como no-algo. El "no", pues, en cuanto abreviación de la negación, asigna a un argumento, es decir a un algo determinado, su valor opuesto. Así pues, el hecho de que algo es falso es el valor que la negación asigna a la oración que expresa que ese mismo algo es cierto.

[20] *Wissenschaft der Logik I*, p. 83.

La nada y la negación

Peter Geach se quejaba de los sofismas por medio de los cuales Boole, Schroeder y algunos otros lógicos intentaban persuadir acerca de la existencia de la clase vacía, a saber aquellos sofismas cuyo nervio consistía en afirmar que la expresión "nada" se refería a la clase vacía. Según Geach, cuando "nada" aparece como sujeto gramatical es ridículo preguntar a qué se refiere.[21] Tan ridículo como preguntar a cuáles hombres se refiere la expresión "algunos hombres son sabios", pues ni sería correcto afirmar que se refiere a los hombres sabios, porque entonces se seguiría que sólo los sujetos de oraciones verdaderas tienen referencia, lo cual viola la ley de Buridano, aquella según la cual la referencia de una expresión debe ser especificable de una manera que no implique que sea cierta la oración en la cual tal expresión ocurre; ni tampoco sería correcto afirmar que se refiere sólo a algunos hombres indeterminados, pues "no existe nada en este mundo ni en ningún mundo posible" que sea un hombre indeterminado.[22] Es ridículo, pues, preguntar a qué se refiere la expresión "nada" cuando ocurre como sujeto de una oración, simplemente porque no hay algo así como la nada. Preguntar tal cosa depende de una confusión gramatical: nada es el nombre de una función (cuyos argumentos son valores de verdad), no de un objeto.

La rígida distinción que hace Frege entre función y objeto, que Geach admite categóricamente, es difícil de defender. Si correspondiera a la realidad tal rígida distinción no habría modo de interpretar rigurosamente la tesis del mismo Frege según la cual todo cuanto existe es objeto o función, pues para tal tesis, si suponemos que es cierta, debe haber una variable ligada al cuantificador universal cuyo valor es un par de *objetos* disyuntos, a saber objeto o función. Por lo demás, y en relación con la exposición del pensamiento de Hegel, éste, en este mismo sentido, rechaza una distinción de tal índole, pues de ser aceptada,

[21] *Reference and Generality*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1980, p. 35.
[22] *Ibid*., p. 30.

infiere que sería imposible expresar juicios de necesidad, es decir juicios para los cuales el valor de sus términos son conceptos.[23]

Sin embargo, aunque se admita que la clase vacía es a lo que se refiere la expresión "nada", de tal suerte que dicha expresión denote *al concepto nada*, no es verdad que la tal clase sea nada, porque en realidad es algo, a saber *la clase vacía.* Pero si esto es así, no es verdad entonces que "nada" se refiera a la clase vacía, pues tal clase, en tanto que es algo, posee ciertos atributos que no convienen a la nada, pues la nada, por ser nada, no es algo que pueda tener atributos.

Admitamos, pues, que "nada" no es el nombre de la nada, pero tampoco el nombre d*el concepto de nada*, puesto que no hay tal concepto, sino que expresa el ser-nada-de-algo, y además, que tal ser-nada-de-algo es una abreviatura para la negación, es decir, el no-ser-algo.

Aun así, sin embargo, parece que para la explicación de la negación como función o como-nada-de-algo sí haga falta postular la clase vacía, no de tal suerte que ésta sea el *denotatum* de aquélla, sino en el sentido de que la relación de oposición entre afirmación y negación sea equivalente a la de lo Verdadero y lo Falso, y que ésta, a su vez, corresponda, respectivamente, a la de la clase de lo que es el caso y a la clase de lo que no es el caso, y en la medida en que esta última sea la clase vacía. Así las cosas, no se estaría defendiendo que "nada" nombre la nada, pero sí que la negación es una función que asigna el valor Falso al valor Verdadero, es decir asigna el valor que corresponde al "elemento" de la clase vacía.

Empero, quizá sea un error interpretar la negación de la manera en que previamente lo hemos hecho. Demostrar que en efecto dicha interpretación yerra es uno de los propósitos generales de la filosofía hegeliana,

[23] Escribe Hegel en la *Enciclopedia*: "El sujeto, lo individual *como* individual [el objeto en cuanto objeto], (en el caso del juicio *singular*), es un universal [es un concepto] […] Puesto que el sujeto ha quedado determinado como universal [puesto que el objeto denotado por el sujeto ha quedado determinado como concepto …] la determinación del juicio mismo ha quedado puesta como indiferente […] Esto convierte en *necesaria* la referencia del juicio" (*Op. cit.,* pp. 326-328).

razón por la cual Jean Hyppolite la describe diciendo que es una "filosofía de la negación".[24]

Sobre la contradicción

Uno de los tópicos de la filosofía hegeliana con que más frecuencia se han tropezado los intérpretes es aquel según el cual *la realidad es contradictoria*. Tan aparatosos han sido los tropiezos que algunos intérpretes incluso han recusado la existencia de tal tópico dentro del corpus hegeliano. Que dicho tópico existe es fácilmente documentable: "El verdadero y positivo significado de las antinomias consiste en general en que todo lo actualmente real contiene en sí determinaciones opuestas".[25] Contra la asunción de la tesis expuesta en textos como el anterior se ha ensayado con frecuencia la tesis según la cual Hegel usa de manera equívoca el término "contradicción", y que por ende, cuando aparece escrito que la realidad es contradictoria habría que entender que no fue eso lo que Hegel quiso decir. Así, por ejemplo, Franz Grégoire defiende que Hegel utiliza el término "contradicción" para denotar lo que tradicionalmente ha denotado, sino para expresar más bien, en contextos lógicos, la relación de contrariedad, y en otros contextos, como los de las ciencias del espíritu, relaciones conflictivas.[26] Que lo que llama Hegel "contradicción" no es lo que tradicionalmente se entiende como contradicción, sino más bien la relación de contrariedad, también lo defienden Carlos McCadden y Juan Manuel Orozco en un artículo reciente.[27]

Considero que el respaldo exegético de tal interpretación es muy débil. McCadden y Orozco no discuten los textos hegelianos pertinentes.

[24] *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1987, p. 131.

[25] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, p. 128.

[26] "Hegel et l'universelle contradiction", en *Revue Philosophique du Lovaine.* Troisième Serie, Tome 44, No. 1, 1946, pp. 47 ss.

[27] Carlos McCadden y José Manuel Orozco, "Hegel No-Hegel. ¿Contradice la contradicción de Hegel?", en *Estudios,* 104, México, ITAM, 2013, pp. 47 ss.

Alegan ellos dos que Hegel concibe la negación como una operación que se ejerce sobre "conceptos", y no sobre "juicios". Que por ende, y porque la distinción entre contradicción y contrariedad tiene lugar en la esfera del juicio, Hegel desconoce la diferencia entre una y otra, y por lo mismo las confunde. Sin embargo, concluir que para Hegel la negación es una operación que se ejerce sobre "conceptos" y no "sobre juicios", se debe tan sólo a no haber leído la parte de la *Ciencia de la lógica* consagrada a la doctrina del juicio.

La interpretación de Grégoire es más interesante. Aunque en general la considero equivocada, hay en la misma algunos elementos que deben ser considerados con seriedad. Según Grégoire, si aceptásemos que Hegel habla efectivamente de contradicción cuando sostiene que la realidad es contradictoria, no tendría sentido que Hegel reprochara a la filosofía moral kantiana, por ejemplo, ser un nido de contradicciones, reproche que de hecho le hace.[28] Así pues, cuando a un adversario Hegel le reprochase incurrir en contradicciones, estaría entonces usando "contradicción" en sentido tradicional, pero al afirmar que la realidad es contradictoria, estaría usando "contradicción" en un sentido equívoco, queriendo expresar más bien la relación de contrariedad. Hacer esta distinción entre contrariedad y contradicción aporta poco porque Hegel la conoce y porque los textos en que expone su convicción de que la realidad es contradictoria lo hace escribiendo, por ejemplo en el texto que ya citamos, que la realidad consiste en la unidad de atributos contrarios, siendo el caso que la definición tradicional de "contradicción" es algo así como la convivencia simultánea, en una misma entidad, de atributos contrarios. No obstante, sí considero que Hegel hace uso equívoco de "contradicción", pero eso sí, tanto como lo hace de "contrariedad" y "oposición".

Definiré mi postura a partir del argumento de Grégoire. Es verdad que Hegel le reprocha a Kant y a un montón de adversarios más incurrir en contradicciones. Sin embargo, una de las líneas de desarrollo de la filosofía hegeliana más importantes tiene que ver con la manera como

[28] *Op. cit.*, p. 38.

concibe Hegel su propio pensamiento en relación con el de sus adversarios y en relación con la historia de la filosofía en general.

> Así también la determinación de las relaciones que una obra filosófica cree tener con otros esfuerzos a propósito del mismo objeto suscita un interés extraño y oscurece lo que depende para el conocimiento de la verdad. Así arraiga la opinión de la oposición entre lo verdadero y lo falso, dicha opinión espera o la aceptación o la contradicción de un sistema filosófico dado, y ve en cualquier explicación de dicho sistema sólo lo uno o lo otro. No entiende la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción.[29]

De la refutación de una filosofía por medio de una *reductio ad contradictione* no debe inferirse, según Hegel, el nudo rechazo de tal filosofía. Esto tiene sentido sólo bajo el supuesto de que del hecho de que una proposición sea contradictoria no se sigue que no pueda ser verdadera. Desde luego que en este punto el discurso hegeliano parece irse enturbiando, por lo cual es necesario detenerse a aclarar un montón de cosas.

Hegel parece defender que del hecho de que una proposición sea contradictoria se sigue que ésta es falsa, pero de que sea falsa no se sigue que no sea verdadera, como si lo verdadero y lo falso fuesen opuestos. Pero si es verdad que lo verdadero y lo falso no son opuestos, entonces o se ha redefinido "verdadero" y "falso", o se ha redefinido la negación. En la obra de Hegel no hay ninguna pretensión de redefinir "verdad". Hegel considera que "Verdad" es dentro de su sistema un término primitivo, tanto cuanto, según él mismo defiende que la filosofía debe presuponer interés hacia la verdad, además de cierta familiaridad con ella.[30] En cambio, como ya dijimos antes, la filosofía de Hegel es una filosofía de la negación. Hegel, en efecto, redefine el significado de negación, pero en un sentido en el que tal redefinición no incurre en el sofisma denunciado por Quine: *cambio de definición, cambio de tema.* No se trata, pues, en sentido estricto de una redefinición, sino una definición que pretende

[29] *Phänomenologie des Geistes*, p.12.
[30] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, p. 41.

capturar el verdadero significado de la negación. Eludo ahora mismo la discusión frontal acerca de si tiene sentido o no apelar a un verdadero significado.

Quede tan sólo lo siguiente: Hegel considera que es un error concebir que lo Verdadero y lo Falso sean opuestos. Si lo Verdadero y lo Falso se definen de modo que uno sea la negación de lo otro, entonces la afirmación y la negación tampoco son opuestos. Pero si afirmación y negación no son opuestos, entonces es erróneo interpretar a la negación como la función que asigna a lo verdadero el valor falso y a lo falso el valor verdadero. Desde luego que aseverar que es un error concebir que lo Verdadero y lo Falso sean opuestos exige de una justificación poderosa. Para exponer dicha justificación cumple hacer antes algunas aclaraciones.

Contradicción y delicuescencia

El principio de no-contradicción, junto con la ley de la doble negación, es uno de los que rigen el uso de la negación "clásica". Por otra parte, dicho principio y dicha ley dependen de una interpretación de la negación que, a su vez, depende del supuesto de que lo verdadero y lo falso son atributos opuestos.

Comentamos ya que una cuestión disputable entre los intérpretes de Hegel es si éste admitió o rechazó el principio de no contradicción. Uno de tales intérpretes sostiene lo siguiente: "Hegel afirma una y otra vez que el de no-contradicción es un principio indispensable […] para el entendimiento abstracto; ignorar esto […] sólo puede llevar a confusiones. Pero lo que es un principio necesario del entendimiento abstracto, no necesita ser un principio de la razón concreta"[31]. Definir la diferencia entre el entendimiento abstracto y la razón concreta obligaría a demorar demasiado la exposición; por ende, en vez de hacer tal

[31] Quentin Lauer, *Hegel's Concept of God*, Albany, State University of New York Press, 1982, pp. 6-7.

cosa será más útil responder a la pregunta ¿Por qué el principio sí opera en un ámbito y por qué no opera en otro?

Intentaré responder a esa pregunta concentrándome en el que creo que es el pasaje más desafiante para todo intérprete de la obra de Hegel. Éste dice que una proposición de la forma "A es A" es una proposición que "se contradice a sí misma".[32] En relación con esta aseveración es más que razonable la reacción de un competente lector:

> Cuando un niño pregunta: "Abuelita, ¿qué es un árbol?, y la abuelita contesta: "un árbol es un árbol", el nieto experimenta un desengaño legítimo, porque esperaba una información. Pero un desengaño no es lo mismo que una contradicción. Nada impide, por supuesto, usar la palabra "contradicción" para describir esta escena insólita, pero es peligroso confundir este uso con el estricto de contradicción.[33]

¿Será entonces que Hegel admite el principio de no-contradicción cuando "contradicción" queda definida según su uso estricto, pero lo rechaza cuando queda definida de una manera alternativa pero arbitraria? Me parece que no. Me parece que es posible interpretar la aseveración de marras sin tener que presuponer que Hegel está usando "contradicción" de manera libre o idiosincrática.

Hay algunos filósofos que usan el adjetivo "contradictorio" para describir teorías delicuescentes, es decir teorías en las cuales cualquier fórmula bien formada es un teorema.[34] Este uso está justificado porque para toda teoría que incluye por lo menos alguna contradicción y vale la ley de Cornubia (A, ~A ⊢ B), es verdad que dicha teoría es delicuescente. Pero igualmente es verdad para toda teoría que si ella es delicuescente, entonces en ella vale la ley de Cornubia e incluye por lo menos alguna

[32] *Wissenschaft der Logik II*, p. 44.

[33] Tomás Moro Simpson, *Formas lógicas, realidad y significado*, Buenos Aires, EUBA, 1975, p. 15.

[34] *Cfr*. Graham Priest, J.C. Beall and Bradley Armour-Garb (edits.), *The Law of Non-Contradiction*, Oxford University Press, 2004. Uso el adjetivo "delicuscente" para traducir el inglés "Explosive", según lo hace Lorenzo Peña, *Rudimentos de Lógica Matemática,* Madrid, CSIC, 1991.

contradicción. Llámasele delicuescente a una teoría en que cualquier fórmula bien formada es un teorema, porque en una teoría tal la conjunción de sus teoremas sería verdadera de manera trivial, razón por la cual sería también una teoría deleznable. Ahora bien, Hegel sostiene que la verdad expresada en cualquier proposición de la forma "A es A" es trivial, lo cual es obvio. Si además resulta que la ley que rige a las proposiciones de esa forma es la ley bajo la cual se rige el pensamiento, lo cual es una tesis que defiende Kant,[35] entonces toda teoría que sea resultado del ejercicio exclusivo del pensamiento será una teoría trivial o delicuescente. Pero si es verdad que una teoría es delicuescente si y sólo si en ella hay por lo menos una contradicción y vale la ley de Cornubia, entonces toda teoría desarrollada bajo el principio de identidad será una teoría contradictoria.

Cabría bloquear esta conclusión si se negase que una teoría es delicuescente sólo si en ella se admite la ley de Cornubia y hay por lo menos una proposición contradictoria, alegando, por ejemplo, que existen ejemplos de teorías delicuescentes en las cuales no hay contradicciones. Una teoría así podría ser tal que todas las fórmulas bien formadas de la misma fuesen axiomas. Pero sería difícil encontrar una teoría de esta índole que esté libre de contradicciones, de modo que es preferible guardarse el alegato.

Por lo demás, Hegel sostiene que el mérito más grande de la filosofía kantiana fue haber demostrado, en la dialéctica trascendental, que el pensamiento, cuando éste está sujeto exclusivamente a la ley que rige proposiciones de la forma "A es A", incurre necesariamente en contradicciones.[36]

Distingamos ahora "contradicción" y "delicuescencia", bajo el entendido de que dicha distinción no la formula Hegel explícitamente, pero que es fiel al pensamiento de éste, tanto por lo dicho previamente, como por algunas otras cosas que diremos después. No toda teoría contradictoria es delicuescente, sino sólo aquella que además de ser contradictoria

[35] *Kritik der reinen Vernuft*, A 149-150, B 189.
[36] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, p. 126.

incluya la regla de Cornubia. Con base en esto podemos decir que las refutaciones de Hegel no consisten tanto en reducir a contradicción tan solo, sino reducir a delicuescencia, es decir, reducir a contradicción pero presuponiendo que para la postura refutada vale la regla de Cornubia. Y además, que tal regla no opera dentro de los ámbitos de la razón concreta, sino sólo dentro de los del entendimiento abstracto. Así, pues, contra Grégoire sostengo que el uso que hace de la expresión "contradicción" es uniforme, en todos los casos corresponde a proposiciones de la forma A y no A, en donde A tiene como valor una oración y no un concepto, en contra de lo que erróneamente suponen McCadden y Orozco. Pero que en el nivel del entendimiento abstracto, la negación por medio de la cual se forma la contradicción significa una cosa, y en el nivel de la razón concreta, otra. Para el caso del entendimiento abstracto la interpretación de la negación estaría asociada a la regla de Cornubia; en cambio, para el caso de la razón concreta el significado de negación no estaría sujeto a tal regla.

La regla de Cornubia es la abreviatura de una derivación que hace uso de las reglas de introducción tanto de la conjunción como de la disyunción, así como las de eliminación, también tanto de la conjunción como de la disyunción.[37] Recusar aquella regla implica recusar éstas. Éstas por su parte no son más que la expresión, en forma de reglas, de las interpretaciones correspondientes a la conjunción, a la disyunción y a la negación clásica. Si resultase, entonces, que la interpretación clásica de la negación es un error, por lo menos en el ámbito de la razón, habría por lo tanto la posibilidad de deshacerse de la regla de eliminación de la disyunción y, por ende, de la regla de Cornubia para el ámbito

[37] La derivación es la que sigue.

$\vdash A \wedge \sim A$ (Supuesto).

$\vdash A$ (De 1, haciendo uso de la regla de eliminación de la conjunción).

$\vdash A \vee B$ (De 2, haciendo uso de la regla de introducción de la disyunción).

$\vdash \sim A$ (De 1, haciendo uso de la regla de eliminación de la conjunción).

$\vdash B$ (De 2 y 4, haciendo uso de la regla de eliminación de la disyunción o silogismo disyuntivo).

de la razón, lo cual autorizaría expresar con sentido la tesis de que la realidad es contradictoria.

Refutación del concepto de negación

La metodología hegeliana consiste en discurrir sobre la práctica del lenguaje ordinario, de modo que se vaya haciendo explícito, para cada expresión que esté bajo discusión, todo lo que *el uso* de la misma implícitamente presupone, y en caso de que estas presuposiciones resulten contradictorias en relación con la intenciones explícitas que acompañan al uso de aquellas expresiones, ofrecer como significado de las mismas una teoría en que quede *superada* la contradicción, es decir una teoría en la cual sea el caso para todas sus expresiones que la intención explícita coincida con las presuposiciones que el uso de la misma implican. Una contradicción de ese tipo es el tipo de contradicción que Hegel llama "dialéctica". En caso de que no exista tal contradicción se estaría, entonces, frente a determinaciones últimas, es decir frente al significado perseguido.[38] Pero además, de manera estratégica, adoptar el punto de vista del interlocutor contra el cual se discute, de modo que esa contradicción señalada en el párrafo anterior sea la premisa para una refutación.[39]

Le interesa a Hegel definir la negación bajo el supuesto de que la misma es un elemento del lenguaje, y no solamente de un cálculo, pero además de que la negación que le interesa es la del lenguaje ordinario. Dicho interés, por lo demás, no es arbitrario, depende además

[38] *Cfr*. Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjetktivität*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987, p. 201; Dieter Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1982, pp. 11 ss; Mario Rojas, *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantiaeller Vernunft*, Ächen, Concordia, 2002.

[39] *Cfr*. Juan David García-Bacca, *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres: Mitología, Teogonía, Teología, Filosofía, Ciencia, Técnica II*, México, FCE, 1989, p. 9.

de otro supuesto, justificado dentro del sistema hegeliano, según el cual los lenguajes naturales son "trabajo del espíritu".[40]

De acuerdo con esto, pues, la definición clásica de la negación, es decir aquella según la cual ésta consiste en una función que asigna el valor Falso a lo Verdadero y el valor Verdadero a lo Falso resulta relevante sólo porque pretende capturar aquellas propiedades inferenciales (el "*contenido puramente lógico*",[41] le llama Hegel) que tiene la negación en el lenguaje ordinario.

Pero una de tales propiedades inferenciales parece que no es capturada adecuadamente. El argumento de Hegel a favor de esta última idea consiste, en términos generales, en lo siguiente: Primero justificar que lo que él llama "juicio infinito" debe ser la "verdad del juicio negativo", lo cual, formulado fuera de la jerga hegeliana, significa[42] que de las propiedades del juicio negativo es posible inferir las del juicio infinito. Y segundo, justificar que el juicio infinito es un juicio contradictorio.[43] Con ello pretende Hegel demostrar que el significado clásico de la negación es delicuescente (por contradictorio y por respaldar la regla de Cornubia), y que, por ende, es necesario redefinir la negación.

Hegel hace notar que existe una diferencia importante entre el juicio del tipo "la rosa *no* es roja" y el juicio del tipo "el espíritu *no* es alcalino", diferencia que no es adecuadamente capturada por la definición clásica de la negación. Esta diferencia es que de "la rosa *no* es roja" es posible inferir que "la rosa es de otro color", es decir que la rosa es *no roja* (donde "no roja" vale por "azul o amarilla o verde o cualquier otro color que no sea el rojo); una clase de inferencia, en cambio, que no está autorizada para el segundo tipo de juicio: de "el espíritu *no* es alcalino" no se sigue que "el espíritu es ácido" o que "el espíritu es *no alcalino*". Que esta diferencia no queda adecuadamente capturada échase de ver

[40] *Cfr*. Josef Simon, "In Namen denken. Sprache und Begriff bei Hegel", en Bettina Lindorfer und Dirk Naguschewski, *Hegel zur Sprache*, Tübingen, 2002, p. 37.

[41] *Wissenschaft der Logik II*, p. 317.

[42] *Cfr.* Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*, México, UAM, 1989, pp. 191 ss.

[43] *Wissenschaft der Logik II*, p. 324.

por lo siguiente: si reformulamos los ejemplos de Hegel de modo que quede expresada de manera explícita la definición veritativo funcional de la negación habría la posibilidad de advertir una anomalía. Si "la rosa es roja" es falso, entonces "la rosa es no-roja" es verdad; en cambio, no es cierto que "si el espíritu es ácido" es falso, entonces "el espíritu es no-ácido" es verdad. Es decir, parece ser que en el segundo caso la negación deja de operar de manera regular.

Empero, quizá no sea difícil eliminar esta anomalía. Por ejemplo, introduciendo una restricción sintáctica para la construcción de juicios, a saber que un juicio de la forma "A no es B" es una fórmula bien formada sólo si es posible derivar de él otro juicio de la forma "A es no-B".[44] Secuencia de símbolos que no cumpla con esa condición, por ejemplo, "el

[44] Conviene en este punto hacer una anotación de carácter exegético. Hegel no discute, en sentido estricto, la tesis según la cual la negación de un juicio expresa el pensamiento opuesto al pensamiento expresado por este juicio. No la discute porque tal tesis no la sostiene ninguno de los lógicos que Hegel tiene como interlocutores. La tesis que discute es aquella según la cual el juicio negativo niega, para el sujeto del juicio, la posesión de un predicado. Dicha interpretación del juicio negativo se topa con la clase de paradojas que discutió Russell, a saber si el sujeto del juicio denota una entidad que no existe, entonces no se cumple para dicho juicio la regla según la cual de la negación de un juicio falso se sigue un juicio verdadero. Pero alegar, contra Hegel, que el desconocimiento de tales paradojas y, por ende la asunción ingenua de la estructura "sujeto-predicado" para interpretar los juicios, hace que su postura sólo ofrezca interés histórico, es injusto porque pierde de vista aspectos importantes. Uno, que si bien Hegel no discute una situación en la cual el sujeto del juicio carece de referencia, sin embargo aquella situación que sí discute en relación con juicios como "el espíritu no es alcalino" es tal que de ella se deriva una paradoja análoga a la de Russell. Otro, que la solución que ofrece a tal paradoja: la eliminación del sujeto, descomponiéndolo en predicados y variables cuantificadas está muy lejos de ser satisfactoria, sobre todo porque es muy discutible que de tal eliminación se obtenga una oración que capture fielmente el sentido de la frase en que sí aparece el sujeto (Cfr. Richard Cartwright, *Philosophical Essays,* Massachusetts, The MIT Press, 1987, pp. 21 ss.). Otro más que, después de todo, al igual que Frege, Hegel sostiene que la fuerza asertórica de un juicio no depende ni sólo del sujeto del juicio, ni sólo de su predicado, sino de la oración entera (Cfr. Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic. The explanation of Possibility*, Philadelphia, Temple University Press, 1988, p. 82).

espíritu no es ácido", según Hegel, darán como resultado "absurdos y tonterías" que en realidad "*no son ningún juicio*".[45]

En tal caso, a esta restricción de carácter sintáctico cabría añadir alguna consideración de índole semántica, por ejemplo, que el uso de la negación debe quedar restringida a esferas categoriales. Es justo ésta restricción a esferas categoriales la que permitiría, sin necesidad de alterar el significado clásico de la negación, explicar por qué para cierta clase de juicios negativos es legítimo hacer una clase de inferencias que para otra clase no lo están. Para los de la última, porque no son juicios; para los primeros porque al presuponer el uso de la negación una esfera categorial presupone también el contenido conceptual asociado a dicha categoría. En el caso de un juicio como "la rosa no es roja", si bien se sostiene que al sujeto no le compete el predicado, también se sostiene que al sujeto por lo demás si le compete el contenido de la categoría bajo la cual cae el predicado "ser rojo", a saber "la esfera universal del color".[46] En el caso de un juicio como "el espíritu es alcalino" estaríamos frente a un error categorial.

Pero de esta restricción se deriva una consecuencia indeseable, a saber la imposibilidad de expresar por medio de la negación las diferencias categoriales, es decir exactamente la imposibilidad de expresar que a un juicio le corresponde una esfera categorial y no otra, salvo que para las distintas categorías se postule la existencia de una meta-categoría. En relación con esta meta-categoría surge de nuevo el problema de que para distinguirla, por ejemplo de las categorías que caen debajo de ella, haciendo uso de la negación, lo cual parece indispensable, habría que postular una meta-meta-categoría, y así deslizarse por la pendiente de lo que Hegel llama la mala infinitud. O, en cambio, postular la existencia de una meta-categoría suprema, tal que ella caiga bajo sí misma, a la cual correspondería el juicio infinito, es decir un juicio tal que de la negación del mismo se siga…¡él mismo! De tal juicio dice Hegel que él es "*la*

[45] *Wissenschaft der Logik II*, p. 324.
[46] *Ibid*, p. 322.

reflexión de la individualidad en sí misma",[47] y de la tal meta-categoría dice que ella es la autoconciencia: "la autoconciencia […] es la categoría que ha llegado a ser consciente de ella misma".[48] Lo que vale la pena señalar, con todo, es si del juicio infinito, juicio cuya existencia es necesaria para expresar el tipo de restricción categorial asociada al uso de la negación, se deriva una contradicción.

La doble negación

P. Banks sostiene que no hay para ningún sistema de lógica un conjunto de reglas metalógicas tales que ellas mismas no estén sujetas a las reglas de la lógica clásica.[49] Algo semejante defiende Van Fraassen. Según él, el metalenguaje que se usa para exponer y defender la semántica de los lenguajes asociados a los distintos sistemas de lógica es un fragmento del lenguaje natural, el cual está gobernado bajo los principios de la lógica clásica.[50] Hasta cierto punto, es verdad que los argumentos que usa Hegel para refutar la definición clásica de la negación están formulados bajo un lenguaje cuya lógica es clásica. Sin embargo, de ello es ilegítimo inferir o que la lógica correcta es la clásica, como hace Banks, o que la lógica adecuada para el fragmento del lenguaje ordinario con el cual se hace filosofía de la lógica es la clásica. La razón de ello es que, si bien es cierto, como ya dije, que Hegel usa las reglas de la lógica clásica, por ejemplo la de Cornubia, para refutar la definición clásica de negación; dado que tal regla depende de la definición refutada, entonces ella misma también se encuentra sujeta a la misma refutación.

Por una parte pareciera que por hacer tal cosa la filosofía de Hegel es inconsistente. Y es verdad que lo es, pero que lo sea no resulta para Hegel ninguna objeción seria, pues no admite la regla de Cornubia. Pero si la

[47] *Ibid*., p. 325.

[48] *Phänomenologie des Geistes*, p. 293.

[49] "On the Philosophical Interpretation of Logic", en Albert Menne (edit.), *Logico-Philosophical Studies*, Dordrecht-Holland, D. Reidel, 1962, pp. 11 ss.

[50] *Formal Semantics and Logic*, New York, McMillan, 1971, p. 4.

supuesta razón por la cual no admite dicha regla es porque depende de una definición, la de la negación, que es contradictoria, entonces ya no se entiende por qué en un caso señalar una contradicción no es una objeción seria pero en el otro caso sí. Habría que responder que, en sentido estricto, el hecho de que la definición clásica de la negación sea contradictoria no resulta para Hegel una objeción demoledora para la misma, pero sí lo es, en cambio, para quien la defiende. En otras palabras, si Hegel defiende que el hecho de que una teoría sea contradictoria no es razón suficiente para rechazarla, entonces no tendría por qué rechazar la definición clásica de la negación por resultar ésta contradictoria.

Y sucede, en efecto, que Hegel no la rechaza, aunque quizá en algún momento de mi exposición haya tenido que decir que sí lo hace, aunque sí la niega. Pero al negarla no lo hace de modo que dicha negación corresponda a la definición clásica.

Páginas atrás comenté que una de las tesis clave de la filosofía hegeliana es aquella según la cual la refutación de una teoría filosófica no equivale al rechazo de la misma, sino a su superación. El contenido del concepto de "superación" (*Aufhebung*) es justo la definición que Hegel busca para la negación. Él mismo escribe: "*Aufheben* tiene en el lenguaje un doble sentido, significa *conservar* tanto como retener, pero también dejar cesar, *hacer que algo termine* […] De modo que lo eliminado es también algo conservado".[51] Esta descripción contribuye muy poco para interpretar cuál es el sentido que para Hegel tiene la negación. Baste, sin embargo, por ahora, el hecho de que Hegel entiende que al refutar las ideas de sus antecesores las está superando, es decir eliminando, pero también conservando.

Acerca de esto último encuentro valiosísima la interpretación que hace Josu Zabaleta del concepto "superar". De acuerdo con Zabaleta, el hecho de que una teoría supere a otra no significa que ésta sea reemplazable por aquélla, sino que la teoría superada está incluida en un nivel infinitesimal en otra.[52]

[51] *Wissenschaft der Logik I*, p. 114.

[52] *Concepto y Realidad del cociente diferencial en la* Wissenschaft der Logik *de Hegel*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2009, p. 19.

Con base en esto podemos sugerir lo siguiente. Como hemos visto atrás, existe cierto ámbito en el cual rige el principio de no-contradicción y por ende, es un ámbito en el cual el uso de la negación clásica no ofrece mayores dificultades. Este ámbito es el ámbito del entendimiento abstracto. Para tal ámbito, rige el tipo de negación que Hegel llama "abstracta", y cuya definición se ajusta a la clásica. Empero, hay otra negación, la negación determinada, cuyo uso es adecuado y necesario para expresar la naturaleza de la primera definición, pero que no se encuentra sujeto a las reglas a las que está sujeta ésta, sino que más bien las reglas de la primera negación se encuentran superadas, es decir conservadas de manera infinitesimal, en la segunda.

La segunda negación, pues, es tal que los elementos de la primera aparecen conservados en ella de manera infinitesimal. Tales elementos son lo Verdadero y lo Falso, que por lo tanto han de ser interpretados, para la segunda negación, como grados infinitesimales. Con ello nos aproximamos muy estrechamente a las tesis de Lorenzo Peña acerca de la negación.

Según Peña, el hecho de existir admite distintos grados (cuyo número corresponde al conjunto de los hiperreales que están dentro del intervalo del conjunto de los números reales que van del 0 al 1), y a cada uno de los cuales corresponde un grado de verdad, desde el grado infinitesimal, es decir desde el número que es resultado de incrementar infinitesimalmente 0, hasta 1.[53] Ahora bien, en la medida en que el hecho de existir no sea el óptimo para algún ente, es decir aquel al que corresponde el grado 1, habrá también para dicho ente un grado de inexistencia, al cual corresponde un grado de falsedad inverso al grado de verdad. Con base en eso cabría definir para la negación abstracta sólo un par dentro de tal conjunto de valores, uno para el valor designado y otro para el valor anti-designado. En cambio, para la negación determinada, el conjunto entero de valores. Así, pues, la negación queda interpretada como la función que asigna como valor a su argumento, cuando éste tiene

[53] *Fundamentos de ontología dialéctica*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 40 ss.

cierto grado de verdad, tan sólo un grado menor, por lo menos infinitesimal, a éste.[54]

Conclusión

¿Y la nada? Si es el caso que "nada" es una abreviatura de la negación, y a su vez la negación queda definida de modo que su uso no esté sujeto al principio de no-contradicción, no habría por qué tener que suponer que el valor que asigna la negación a una oración verdadera sea tal que éste corresponda al conjunto de lo que no es el caso en grado máximo: la nada. No hay tal cosa como lo que no es el caso en grado máximo, sino en todo caso lo que es en grado mínimo, lo que existe en grado infinitesimal.

Por otra parte, a esta existencia infinitesimal, Hegel le asocia un nombre concreto que no debe desestimarse, a saber *la libertad.*

[54] Lorenzo Peña, *Introducción a las lógicas no-clásicas,* México, UNAM, 1993, pp. 40 ss.

7. Hermenéutica analógica de la nada

Mauricio Beuchot Puente

Introducción

En estas páginas trataré de reflexionar sobre la nada, a partir de una hermenéutica analógica, con proyección hacia la ontología. Si Heidegger llamó a la ontología hermenéutica de la facticidad, y una de las preguntas que hizo acompañar a la pregunta por el ser fue la pregunta por la nada, es que se debe poder interpretarla, hacer ontología como hermenéutica de su facticidad.

Por eso intentaré reunir a algunos de los filósofos que han reflexionado sobre la nada, entre muchos que lo han hecho, para después meditar acerca de ella. Será como una destrucción de la historia de la metafísica, pero a partir de lo que se ha pensado sobre la nada, para después usar la hermenéutica analógica con el fin de ubicar a ese concepto de la nada en su justo lugar. No se puede negar el papel importante que juega la nada en el estudio del ser, pero tampoco se lo puede exagerar, como ha pasado a veces, llevando a un nihilismo lastimoso, como el que tenemos en la actualidad en muchos ámbitos. Por eso nuestro examen podrá ser benéfico.

La nada y su historia

Parecerá un despropósito el que la nada –que no es un ser sino un no ser– tenga una historia, pero me refiero a la reflexión acerca de la nada. Curiosamente, ella ha despertado a la discusión, y ha acompañado al ser, a la meditación sobre el ser; por eso forma parte de la historia de la metafísica.

En efecto, el tema de la nada ha atraído la atención de los filósofos desde tiempos remotos. Es la contraparte del ser. En los mismos orígenes de la filosofía griega, Parménides y Heráclito contraponían el ser y el no ser, y cada uno lo interpretaba a su modo: para el primero, el verdadero ser era fijo y estable; para el segundo, estaba en constante devenir.[1] Para los pitagóricos el ser era lo limitado, y el no ser era lo carente de límite, lo infinito e indefinido.

En Platón, las ideas arquetípicas eran el ser, en tanto que la materia era una especie de no ser.[2] Sin embargo, ella tenía alguna entidad, pues podía estar separada de las ideas, las cuales eran plasmadas en ella por el demiurgo. Además, el no ser acompañaba a las ideas, que eran el ser, porque eran algo pero no eran lo demás.[3] Era visto como la clase complementaria de cada cosa.

Por su parte, Aristóteles ponía la nada como privación.[4] En la *Física* asigna a los seres corpóreos tres principios: la materia, la forma y la privación. Es decir, la forma se da en la materia (para él no pueden estar separadas), la informa; y, cuando se da un cambio substancial, la materia adquiere una forma nueva, antes de la cual debía haber en ella privación, precisamente la privación de esa forma, que no tenía y ahora recibía en ella. Para el Estagirita, la misma materia era una especie de nada, un receptáculo universal, que acogía en sí a cualquier forma, pero que de suyo no tenía ninguna; es más, no tenía ninguna propiedad

[1] Mauricio Beuchot, *Manual de historia de la filosofía griega*, pp. 32 ss.
[2] *Ibid.*, p. 76.
[3] *Ibid.*, p. 77.
[4] *Ibid.*, p. 96.

positiva: "ni algo, ni cualidad, ni cantidad, etc.". Solamente poseía la propiedad negativa de la privación, la cual era una clase de vacío, de nada. Por esto la nada, en la ontología de Aristóteles, se recogía en el ser en potencia, que era una casi-nada, pues estaba entre el ser y la nada.

Los neoplatónicos también opusieron las ideas ejemplares a la materia.[5] Esta última era una nonada, o por lo menos una cuasi-nada. Igualmente, la veían como defectuosa y mala, retomando esto último de los gnósticos, algo que incluso se recibirá en San Agustín. Por eso el desprecio del cuerpo, debido a su atadura a la materia. Era algo cercano a la nada, era una nada relativa.

Pero hay posturas más osadas respecto de la nada. Algunas de ellas hasta la han materializado y corporeizado, otorgándole una entidad u onticidad que uno no sospecha y le sorprende. Así, en la Alta Edad Media, muy al principio de ella, hubo una postura muy curiosa acerca de la nada. Era la de Fredegiso de Tours, en el siglo IX. Todavía se sentía que venía de pueblos bárbaros, que habían destruido la cultura grecorromana, y se había tenido que comenzar casi de cero. Solamente lo que había podido resguardarse en los monasterios, que era poco y faltaba mucho, por ejemplo de Aristóteles, que habría de regresar por el Oriente, gracias a los árabes, sobre todo.

Para Fredegiso, la nada no es el completo vacío de ser, como acostumbramos a concebirla, sino que tiene cierta corporeidad (al modo como los platónicos entienden la materia prima, no como pura privación, al estilo de los aristotélicos, sino con cierta carga ontológica).

Nuestro autor es poco conocido, pero se sabe que nació, a mediados del siglo VIII, en Inglaterra.[6] Estudió con Alcuino en York, y se fue con él cuando éste fue a Francia a enseñar en la Escuela Palatina de Carlomagno. Tenía las órdenes sagradas, hasta el diaconado. El año 796 Alcuino es hecho abad de San Martín de Tours, y Fredegiso tomó su lugar como maestro en dicha escuela. Asimismo, cuando Alcuino murió, en 804,

[5] *Ibid*., p. 131.

[6] Ángel J. Cappelletti, "Fredegiso de Tours, un dialéctico de la corte carolingia", en *Cuatro filósofos de la Alta Edad Media*, pp. 15 ss.

Fredegiso lo sucedió como abad de ese monasterio. Con todo, permaneció ligado a la corte, ya que en 819 era secretario de Ludovico Pío y en 820 abad de San Audomaro. Siendo abad y consejero de ese rey, murió en 834.

De entre sus obras sólo conservamos un opúsculo en forma de carta que lleva el título de "De nihilo et tenebris" ("Sobre la nada y las tinieblas").[7] Fredegiso dice que la nada es algo, aplicando el realismo platónico que profesaba en cuanto al problema de los universales. La nada tiene que ser algo, dado ese hiperrealismo. Según él, al decir que la nada es nada estamos usando el verbo ser, por lo tanto ella es algo, tiene que serlo. Si nos parece que es esto o aquello, es algo, y así tenemos que aceptarlo.[8]

Es una confusión del nivel lógico con el ontológico, como ya pasaba con Parménides, por eso decía que el ser tenía que ser único, compacto y hasta esférico. Confunde el sentido copulativo con el sentido existencial del verbo ser. Todo se basa en el lenguaje. Incluso al solo nivel gramatical o sintáctico, ni siquiera a nivel semántico, que exige mayor atención a la ontología. Se iba más a la letra que al espíritu. Ángel J. Capelletti explica: "Este culto de la letra, este literalismo radical, es el patrimonio de una raza joven y semibárbara aún, para la cual las fórmulas legales y litúrgicas tienen un carácter sagrado y los juramentos y contratos valen no sólo en su sentido sino sobre todo y ante todo en su expresión literal".[9]

Da la impresión de que son como los sortilegios y los ensalmos o conjuros mágicos, que valen por la materialidad de su formulación. Por las palabras que incluyen. Fredegiso acepta la existencia real de la nada "como resultado de una infantil hipocrítica".[10] Argumenta que toda palabra significa algo, una esencia. Esto incurre en la crítica que siglos más tarde hará Wittgenstein a la superstición de que toda palabra designa

[7] En la *Patrologia Latina*, de J. P. Migne, volumen 105, columnas 751-756.
[8] Ángel J. Cappelletti, *Op. cit.*, p. 23.
[9] *Ibid.*, p. 28.
[10] *Ibid.*, p. 29.

una entidad, con lo cual surge la metafísica. Continúa comentando Cappelletti: "Del nombre se pasa al concepto y del concepto a la realidad genérica (y subsistente), según un ritmo unívoco y necesario. Nombre, concepto, universalidad subsistente, se correlacionan y adecuan íntegramente".[11] Fredegiso dice que los nombres finitos son los que significan algo, no los infinitos o indefinidos; pero no se le ocurre que la nada pueda ser un nombre infinito o negativo, a saber "no-ente", por contraposición a "ente".

Se siente algo así como que esos hombres todavía bárbaros creían que todo lo que existe tiene que poseer una existencia física. En efecto, todo lo que existe tiene un nombre, y ese nombre lo designa cabalmente, en una teoría platónica del lenguaje, no entendido el nombre como signo arbitrario, sino como una especie de signo natural. Fredegiso añade que si Dios creó todas las cosas sacándolas de la nada, la nada tenía que ser algo, para que pudiera sacar algo de ella. Tiende a confundir lo ideal con lo físico, lo lógico con lo ontológico.

Pasa en seguida Fredegiso a aplicar ese principio. La nada tiene que ser algo real físico. Y por eso dice que la nada es la tiniebla. Las tinieblas también tienen que tener una entidad y corpórea además. "Tal imprecisión resulta fácilmente explicable si se la considera como condición intelectual de un pueblo semiculto, en quien predomina aún la imaginación mítica sobre la conceptuación metafísica. La *nada* tenía que ser necesariamente representada como algo oscuro y tenebroso, ya que al ser por excelencia se atribuía la propiedad de una luminosidad eminente".[12] Para él, las tinieblas son como las primogénitas de la nada. Las señala en muchos pasajes de la Biblia, en la cual parece que actúan positivamente, y por ello tienen que poseer una onticidad positiva. Alega que las tinieblas pueden ser vistas e incluso palpadas. Los malos serán arrojados a las tinieblas, como dice la Escritura. Por eso concluye que es probable que las tinieblas no sólo existan, sino que sean corpóreas.[13] Así

[11] *Ibid*., p. 31.
[12] *Ibid*., p. 37.
[13] Citado en *Ibid*., p. 41.

se manifestaba el inconsciente colectivo o el imaginario de su pueblo todavía bárbaro, el pueblo británico que luchó contra el culto pueblo romano.

Como lo señala Cappelletti, en Fredegiso se encuentra una concepción univocista del ser, que incluso confunde la lógica con la ontología, el pensamiento con la realidad. Cada nombre tiene que significar una cosa, y con eso se llega a la cosificación de los entes de razón, como la nada misma. Tiene que ser algo, porque lo exige la univocidad con la que se ve al lenguaje.

Esa nada relativa que es la materia prima fue entendida por el Eriúgena al revés, como "*silva*", porque se la veía como algo confuso y revuelto, al modo de un bosque o selva.[14] Lo que llama la atención es que esa misma nada relativa, la materia prima, fue endiosada o divinizada. Siger de Brabante (o David de Dinant), panteísta, concebía a Dios como esa materia prima. La reacción de Santo Tomás, en su *Summa Theologiae*, al tratarlo, fue decir que era la cosa más tonta que había leído.[15]

Los escolásticos medievales reflexionaron sobre la nada, en diversas formas. Para ellos las negaciones y privaciones eran entes de razón, seres pensados. Podían tener fundamento en la realidad. Por ejemplo, era privación la carencia de algo que se debía tener, digamos un brazo o una pierna, pero no la de algo que no era obligatorio, como que el hombre no tuviera alas o cola.

En el Renacimiento, es destacable la postura de Jakob Boehme (1575-1624), quien da cabida a la nada, en relación con el ser, en el seno de las cosas.[16] Más aún, en su obra *Mysterium magnum*, sostiene que Dios es el Abismo sin fondo, la Nada eterna. En su unidad absoluta es la Nada y el Todo, un silencio profundo. Es una quietud sin esencia, inclusive sin posibilidad. No tiene espacio ni lugar; no posee nada más

[14] Mauricio Beuchot, "Ontología y lenguaje en Juan Escoto Eriúgena", en *Ergo*, pp. 5 ss.

[15] Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 8, c.

[16] Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía, III.- Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, p. 214.

que a sí mismo. Es una voluntad abismal, infinita. Se produce a sí mismo en un proceso sin fin. Dios mismo es producto de la nada, según lo expresa él: "Dios procede de la Nada, grávida de una voluntad deseosa de desarrollarse en una multitud de seres. Así, pues, la Nada es la causa y el origen del Todo".[17] Como se ve, este filósofo y místico tiene una idea radical de la nada.

En cuanto a la procesión de las cosas a partir de la Nada, Boehme lo declara así. Desde la eternidad existía la Nada; dentro de ella se movía una Voluntad poderosa. Esa Voluntad es la que hizo que todas las cosas surgieran de la Nada. Así, la Nada se convirtió en Dios, y divide su unidad en una trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El Padre es la Voluntad misma, y sigue siendo Nada, porque es indiferente, ni buena ni mala; pero engendra otra Voluntad, que es el Hijo, el cual se dirige al bien. Lo hace valiéndose de una Virgen eterna. Pero el Padre se opone, como malo, al Hijo; y el Hijo se le opone como bondad y amor. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, con lo cual se completa la Voluntad-Nada, y es el que crea todas las cosas.

Por lo que hace a la creación, intervienen la Virgen eterna y el Espíritu Santo, y el mundo nace en el seno del Hijo. El Espíritu Santo, que es aquí el Alma del mundo, da su esencialidad a la Nada del Padre, pues lo fuerza a producir un "centro de la naturaleza". Éste se manifestará en todas las creaturas. "El '*centrum naturae*' representa el cuerpo espiritual de Dios y se identifica con la oscuridad volitiva del Padre. Es la Nada eterna, invisible, que desea manifestarse en un ser viviente. De este deseo nace el mundo visible".[18] Tal es el sistema ontológico y cosmológico de Boehme. En ningún pensador se había visto tanta presencia de la nada, al punto de que es casi la totalidad del ser.

Es curioso advertir una gran semejanza entre el sistema filosófico de Boehme y el de Hegel. Uno y otro comienzan con una idea del ser que en sus orígenes es nada, pero se va haciendo en un proceso. En ambos sistemas todo se mueve por la contradicción, y se llega a una síntesis

[17] *Ibid*., p. 215.
[18] *Ibid*., p. 217.

unificadora. Tal parece que el origen de la dialéctica hegeliana es la concepción que tiene Boehme del proceso de autocreación de Dios en la producción del mundo.

También Tommaso Campanella (1568-1639) sostenía que la nada o el no ser intervenía, con el ser, en cada cosa. Para él, Dios es el único ser en el que la esencia es idéntica a la existencia; en las creaturas difieren.[19] Campanella ponía tres primalidades o principios en las cosas: potencia, sabiduría y amor. En Dios las tres primalidades se dan en su mayor pureza, y explican el misterio de la Trinidad. En los demás entes se dan mezcladas con el no-ser, principio de limitación, de multiplicidad y de mutabilidad.[20] En el no ser o nada se encuentran las primalidades opuestas: impotencia, insipiencia y desamor, a las que corresponden lo imposible, la falsedad y el mal. Con esto suple la díada aristotélica potencia-acto. Es una visión de la nada en sentido neoplatónico, a saber, como algo inferior y malo.

Sin embargo, Campanella sostuvo una concepción analógica del ser, del ente. Por eso podía sortear la cosificación de la nada, la cual era simplemente un ente de razón, sólo pensado, que se obtiene por negación y remoción del ente real, en lo cual está operando la analogía, único recurso que tenemos para pensar la nada. En efecto, si usamos un concepto unívoco de la nada, la cosificamos y la hacemos un ente existente, como el ente real, lo cual es contradictorio. Y, si tenemos un concepto equívoco del ser, la nada puede también subsistir, como algo en lo que el ser se realiza, de alguna manera.

Ya en una modernidad posterior, encontramos a Hegel, que reflexionó sobre todas las cosas, y no podía dejar fuera de su sistema a la nada, que concibe como el estado primigenio del ser, el cual, por ser inmediato e indeterminado, es una especie de nada.

Efectivamente el idealismo de Hegel consiste en que todo lo explica por la Idea. Sobre todo por la Idea de ser, ya que la Idea es el ser mismo. Pero el ser es todo y nada. Es todo porque es substancia, cantidad,

[19] Tommaso Campanella, *Cosmologia, Theologicorum liber III*, cap. 1, art. 1; p. 12.
[20] *Ibid*., cap. 1, art. 3; pp. 29-30.

cualidad, acción, etc.; pero es nada porque no tiene ninguna de estas propiedades específicamente: el ser no es blanco ni negro, ni largo ni ancho, con lo cual el ser puro es equivalente al no ser, esto es, a la nada. Sin embargo, en su proceso, llega a ser otra cosa, todo; es el devenir, que tanto subraya Hegel, por el cual el ser origina tosas las cosas, todos los entes.

Así, la Idea o el ser-nada es contradicción, por lo cual no rige aquí el principio de no contradicción. Esa contradicción del ser-nada se reconcilia en el devenir, que tiene una tesis, una antítesis y una síntesis. Tal es la dialéctica hegeliana, que corresponde al devenir del ser. La Idea o ser deja de ser nada al concretizarse 1) como concepto o pensamiento puro, 2) como mundo o naturaleza material y 3) como ser humano o espíritu.[21]

Heidegger es el que más se ha destacado por su tratamiento de la nada. Es célebre su conferencia *¿Qué es la metafísica?* (1929), en la cual se pregunta por el ser pero en contraposición con la nada.[22] Es la nada la que nos hace conscientes del ser, por cuanto que nuestra meditación sobre la nada es la que nos pone de manifiesto que somos. Por eso no se puede reducir la nada a un ente de razón, a algo meramente lógico y no ontológico. Es nuestra experiencia de la nada la que nos da conciencia del ser. Es la que nos produce angustia, y ésta nos exhibe el vacío de nuestra existencia.

La angustia patentiza la nada, y ésta anonada el ente; por eso existir es sostenerse en la nada. Por eso, para Heidegger, la nada no es la contraparte del ente, "sino que pertenece originariamente a la esencia del *ser mismo*. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada".[23] La angustia por la nada se ve ocultada por la vida superficial, pero la vida auténtica nos descubre la nada, y con ello la angustia, que nos hace conscientes del existir. Pero también nos hace percatarnos de la finitud de la misma. Por eso, según Heidegger, la pregunta por la nada abarca toda la metafísica, porque va más allá del ente, para reconquistarlo después.

[21] Denis Barbedette, *Historia de la filosofía*, t. II, pp. 191-192.
[22] Martin Heidegger, *¿Qué es la metafísica?*, p. 84.
[23] *Ibid*., p. 98.

Según Heidegger, la presencia de la nada fue pensada desde antiguo. Aparece en la idea de los griegos de que "*ex nihilo nihil fit*", y por eso ponían como origen la materia, que era una especie de nada. El cristianismo combatió esto, con su idea de una creación de la nada (*ex nihilo*), por parte de un ser increado, Dios. Pero pervive la nada, como contra-concepto del ser, como su negación. Por eso habría que darle la vuelta a la expresión: "*Ex nihilo omne ens qua ens fit*. Sólo en la nada de la existencia viene el ente en total a sí mismo, pero según su posibilidad más propia, es decir, de modo finito".[24] Con esto nuestro autor da una interpretación nihilista del ser y de la metafísica, seguramente bajo la influencia de Nietzsche.

En esa conferencia usó Heidegger expresiones que escandalizaron a Rudolf Carnap, como "la nada nos anonada" o "la nada nadea", que el célebre neopositivista lógico puso como ejemplos de sinsentidos metafísicos. En su conferencia, Heidegger dice que la nada es la que nos hace percatarnos del ser, y cuidarlo, porque la amenaza que la nada causa al ente de perder su ser es lo que provoca la angustia. Así, la nada es, para este metafísico alemán, el elemento que ayuda al hombre a ser consciente del ser, del existir.

Heidegger fue llamado filósofo existencialista, aunque él no quería esa denominación. Simplemente reivindicaba la metafísica, como lo hizo en esa famosa conferencia; pero poco a poco se fue alejando de la metafísica y de su proyecto de una ontología fundamental, como lo había programado en *Ser y tiempo* (1927), y se dedicaba al estudio de Nietzsche y de Hölderlin, refugiándose, así, en la poesía y hasta en la mística. También, según Volpi, incurriría en nihilismo. De esta manera, no solamente fue teórico de la nada, sino del nihilismo; y, según el autor italiano, practicante del mismo, uno de los responsables del nihilismo de los últimos tiempos.

Pero también trabajó sobre la nada un filósofo francés, Jean-Paul Sartre (1905-1980); él sí admitía el epíteto de existencialista, inclusive consideró que su existencialismo era un humanismo. Escribió, entre

[24] *Ibid*., p. 108.

muchas cosas, un libro célebre, *El ser y la nada* (1943). Allí aparece la relación que nos interesa, la del ser con la nada, con el no ser, con el que, al parecer, no puede evitarse que sea vinculado.

En ese libro, Sartre dedica un buen espacio al problema de la nada. Para nuestro autor, la nada o no ser se presenta siempre que preguntamos sobre el ser. Con ello nos damos cuenta de que estamos rodeados de negaciones o nadas. Precisamente la posibilidad del no ser es la que condiciona nuestro preguntarnos por el ser, pues la respuesta sobre el ser surgirá de lo que no es. La nada, como estructura real, es el origen y el fundamento de la negación, y no al revés. Hay aspectos del no ser, esto es, de las nadas o negaciones, dentro del mismo ser. En efecto, "del ser no se derivará nunca la negación. La condición necesaria para que sea posible decir *no*, es que el no-ser sea presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros, que *la nada sea interior al ser*".[25]

La nada se da frente al hombre, que se angustia por ella, principalmente al tener que ejercer su libertad. En la línea de Kierkegaard, Sartre examina la relación de la angustia con la nada, frente a la posibilidad. Es la angustia la que le presenta al hombre el ser, la posibilidad, la libertad. Por eso el ser humano puede escamotearla con la mala fe, pero la buena fe puede conducirlo a afrontarla y a resolverla en sí mismo.[26]

El nihilismo

La nada se manifiesta, en el pensamiento y la cultura, en forma de nihilismo. Por eso tenemos que atender a él. Es la vivencia de la nada, del sinsentido y del absurdo, que a veces conduce a la aniquilación, al suicidio o, por lo menos, a una vida vacía. El nihilismo ha sido señalado como un fenómeno de nuestro tiempo. Franco Volpi así lo ha hecho. Hay un antecedente en Jean Paul Richter, en el romanticismo, pero sobre todo se señala en Nietzsche y vuelve a reaparecer con fuerza en Heidegger,

[25] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, t. I, p. 54.
[26] *Ibid*., pp. 68 ss.

en su segunda época, en lo que suele llamarse "el segundo Heidegger". También Sartre ha colaborado a la extensión del nihilismo.

El literato y filósofo alemán Jean Paul Richter, conocido simplemente como Jean Paul, habla de poetas nihilistas, o nihilistas poetas, los cuales son de su época, una tan llena del Yo, que niega el mundo y el universo y juega con la nada. Sobre todo, critica la imitación de la naturaleza. Dice:

> Puesto que cuando a un historiador la historia contemporánea se le hace poco a poco más indiferente, pues no tiene ya ni religión ni patria, la arbitrariedad del enviciamiento por el YO termina por chocar con los mandamientos rigurosos y duros de la realidad y prefiere entonces huir y desvanecerse, perderse evaporada en el desierto de lo confuso donde no encuentra otras leyes qué seguir que las propias, más estrechas y pequeñas, las leyes de la sintaxis rimada en asonancia.[27]

Lo dice, pues, burlándose de sus colegas románticos, sus contemporáneos. Estima que tienen tan exaltado el ego, que pretenden una libertad absoluta, omnímoda, al punto de rechazar la realidad natural, desechar sus leyes e imponer las propias, que, según su irónica expresión, son más estrictas que las de la naturaleza.

Niegan la realidad, estos artistas, la misma creación de Dios la reducen a creación suya, creyendo así el poeta que realizará el poema por antonomasia. Más bien, Jean Paul dice que el gran artista es el que obedece a la naturaleza y la historia, pues en la naturaleza están las más excelsas pinturas y en la historia están las mejores tragedias y comedias. Los que las han imitado, como Homero, Shakespeare y Cervantes, son los poetas de verdad. Así vemos cómo Jean Paul se levanta contra esos nihilistas, y los acusa de vanos y vacíos. Menciona a Novalis, y agrega:

> Después de esto, cuando a la debilidad de la situación se junta la adulación del autoengaño y el joven, aún vacío, puede tomar su lirismo natural por un romanticismo más elevado; cuando se habitúa a despreciar toda realidad que no sea la

[27] Jean Paul Richter, *Antesala de la estética y Sobre la magia natural de la imaginación*, p. 46.

> estrecha realidad que en sí mismo lleva, se deja arrastrar sin rumbo, presa de una molicie y debilidad siempre crecientes, por las olas de la arbitrariedad, y va como la atmósfera a perderse allá en elevadas regiones, en un vacío inerte y sin formas.[28]

Así, vemos que Jean Paul considera nihilistas a los románticos porque han perdido los valores de la religión y de la patria, esto es, lo que se consideraba como los valores más altos y sagrados. Solamente obedecen a su Yo y divagan sin sentido y sin rumbo. Por eso pide que el joven que desea ser poeta no estudie en los libros, sino en la naturaleza, pues "el joven que apenas florece busca la naturaleza en el poema en vez de buscar su poema en la naturaleza".[29] Todo ello a causa de la cultura meramente libresca.

Vemos en Jean Paul un anticipo de Nietzsche, el cual se levantará en contra de la educación libresca, en una de sus *Consideraciones intempestivas* sobre la historia y su enseñanza o aprendizaje. Asimismo, Jean Paul entiende el nihilismo como la pérdida de Dios: "Allí cuando Dios, como el sol, se pone, el mundo se sumerge pronto en las tinieblas; el que desprecia el universo sólo se estima a sí mismo y no tiene miedo en la noche más que de sus propias creaturas".[30] Esto es un antecesor de la muerte de Dios, proclamada por Nietzsche, así como anuncia el nihilismo europeo como la pérdida del sentido, de la dirección, esto es, la pérdida de los valores auténticos.

Precisamente Nietzsche es uno de los máximos reveladores del nihilismo. Lo señala como el nihilismo europeo, como el mal de su época. Lo define como la pérdida del sentido, del rumbo, de los valores. Es la consecuencia inmediata de la muerte de Dios. Distingue un nihilismo pasivo, negativo, que casi se confunde con el pesimismo, el cual no sirve de gran cosa, más que para que algunos apacienten su comodidad pensando que nada vale la pena. Pero hay otro nihilismo, el activo, que culmina con el nihilismo clásico, como el de los antiguos griegos,

[28] *Ibid*., p. 49.
[29] *Ibidem*.
[30] *Ibid*., p. 46.

que en la tragedia se burlaban de la muerte, es decir, de la nada, y afirmaban la vida, con sus energías y sus placeres. Es la postura del superhombre, que va a transvalorar todos los valores.

En seguimiento de Nietzsche, el segundo Heidegger profundiza en ese nihilismo. Ataca al propio Nietzsche, diciendo que, aun cuando criticaba la metafísica, fue el último gran metafísico, porque transformó el valor en ser, o el ser en valor, e incluso le dio una fuerza total con la idea del eterno retorno. Para Heidegger no hay salida de ese nihilismo, al parecer estamos condenados a él, y sólo nos queda una actitud de aceptación y de tranquilidad, la serenidad. Sin embargo, al final de su vida llegó a decir "Sólo un Dios puede salvarnos", lo cual parece una respuesta al "Dios ha muerto" de Nietzsche.

Pero ha sido Franco Volpi el que ha puesto de relieve el nihilismo contemporáneo, heredero sobre todo de Nietzsche y de Heidegger, aunque otros han colaborado al mismo, como Sartre. Y lo señala como el mal del cual tiene que salir el filósofo actual.[31] Es una tarea pendiente que el filósofo de hoy se encuentra, como heredero de Nietzsche y Heidegger.

Reflexión

Por eso creo que hay que aceptar el reto de filosofar sobre la nada. Y creo que se puede hacer adecuadamente con una hermenéutica analógica, que conduzca a una ontología analógica también. En efecto, se ha visto que los deslices sobre la nada, que llevaron al nihilismo, se han debido a una falta de analogía en su conceptuación. Según ha quedado patente en nuestro recorrido histórico.

En efecto, como hemos visto, el problema de Fredegiso de Tours radica en su univocismo. Él cree que todo nombre debe significar algo, sin excepción, y eso lo orilla a decir que "nada" significa algo, con lo cual hace que la nada sea algo realmente existente.

[31] Franco Volpi, *El nihilismo*, pp. 170 ss.

En el caso de Boehme, lo que se ve como causa de su "sistema" filosófico, tan difícil de exponer a causa de su confusión interna, es el gran equivocismo que lo anima. La Nada es algo positivo, pues engendra todo y, además, tiene una voluntad tan poderosa que sólo volveremos a encontrarla así en Schopenhauer y en Nietzsche. Esa equivocidad se manifiesta sobre todo en la lucha de las contradicciones, preludiando la dialéctica de Hegel, que, igualmente, es la que engendra todas las cosas.

Lo que salvó a Campanella de cosificar o hipostasiar la nada fue su concepto analógico del ente, su analogismo, el cual le permitió ver la nada como un ente de razón, a pesar de que lo concebía como interviniendo en la estructura ontológica de cada ente. Simplemente significaba que todo ente es algo pero no es lo demás, como un conjunto complementario.

Por lo que hace a Nietzsche, le pasó algo parecido a lo que le ocurrió a Campanella. De joven tuvo una gran proclividad hacia la equivocidad, con su filosofía dionisiaca. Sin embargo, logra salir de ella por un cierto analogismo que fue encontrando en su trayectoria, pues comienza en el equivocismo dionisíaco, pero lo equilibra con el univocismo apolíneo, de modo que llega a una postura analógica en su madurez, antes de la época de la locura.

En lo tocante a Heidegger, al principio quiso ser univocista, con un ser como el de Duns Escoto, a quien trabajó en su escrito de habilitación, pero también por la influencia de su maestro Husserl, que deseaba una filosofía como ciencia estricta. Sin embargo, no pudo sostener esa ontología unívoca, y se fue al otro extremo, al de lo que se conoce como segundo Heidegger, que es de una gran equivocidad, pues ya el ser no está en la metafísica ni en la ontología, sino que canta en el poema. Y, por sus estudios de Hölderlin y de Nietzsche, se encierra en la poesía y en cierto misticismo.

Por eso Franco Volpi señaló con tanta cautela el nihilismo que se desprende de estas consideraciones desviadas de la nada. Pude conversar sobre este problema del nihilismo con el propio Volpi, y retomo la estafeta que nos ha dejado, en el afán por combatir el nihilismo y salir de él en la actualidad. Creo que este nihilismo se debe a la falta de sentido de

la analogía, al olvido del ser (análogo), al olvido de la diferencia analógica. De hecho, Volpi aceptaba mi hermenéutica analógica, que podría conducir a una ontología analógica también, en la que la nada encontrara su lugar propio y no amenazara tanto al ente en su ser.

Creo que una hermenéutica analógica, como ontología o interpretación de la facticidad, puede ayudarnos a reflexionar adecuadamente sobre la nada, sin hipostasiarla o cosificarla por univocismo o por equivocismo. Unívocamente, al hacer que su nombre designe una cosa, una realidad; ni hacerla un ente real por una visión equívoca de la misma. Una visión analógica suya nos hará ponerla como lo que es, un ente de razón, un concepto pensado, una idea de la mente, y no como algo que carcome los entes y los destruye. Es cierto que amenaza al ser y que angustia al hombre, pero desde el hombre mismo, porque la angustia es una emoción que surge ante nuestra propia nada, ante nuestra finitud y nuestra limitación.[32]

Conclusión

Tenemos, por consiguiente, el beneficio que nos ha hecho nuestra reflexión sobre la nada. Haciendo caso de Heidegger, a la pregunta por el ser hemos aparejado la pregunta por la nada. De ese modo está completo nuestro preguntar. Y la nada, con su amenaza y con su angustia, ha dado relieve a los contornos del ser, y nos ha hecho más conscientes de tenerlo, de existir. A pesar de que el hombre es un ser para la muerte, puede sortear el nihilismo, y ver ese hecho como algo esperanzador, que abre posibilidades. A veces impensables.

La reflexión sobre la nada es algo propio de la ontología o metafísica, por lo tanto de la filosofía misma. No solamente nos lo ha enseñado Heidegger, sino muchos otros filósofos a lo largo de la historia. Algunos de ellos los hemos considerado. Hay otros más. Pero lo más importante es que esta meditación nos ayuda a prevenirnos contra el nihilismo, que

[32] Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y ontología*, pp. 51 ss.

es el no saber aprovechar el estudio de esa contraparte del ser para tener más ser, para apreciar más el existir y darle un sentido más positivo. No en balde Franco Volpi, ese querido amigo que nos ha dejado con su muerte prematura y demasiado temprana por las investigaciones filosóficas que estaba realizando, nos ha legado en herencia el compromiso de pensar, como filósofos, las consecuencias del estudio de la nada, ese concepto que hace pareja con el del ser (así lo manifestó siempre Heidegger), pero sobre todo con la finalidad de dar un sentido más pleno a la existencia, lo cual es lo principal que nos demanda el hombre común a los filósofos, quizá porque él mismo, ese ser humano que vemos a cada momento, lleva en sí mismo un filósofo interior, que le pide esclarecimientos acerca de los principales fenómenos o acontecimientos de la realidad que nos rodea. Por lo menos, tenemos la responsabilidad de hacer el intento y el ensayo.

Bibliografía

Barbedette, Denis, *Historia de la filosofía*, México: Ed. Tradición, 1976, t. II.

Beuchot, Mauricio, "Ontología y lenguaje en Juan Escoto Eriúgena", en *Ergo* (Univ. Veracruzana), n. 2 (1987), pp. 5-18.

Beuchot, Mauricio, *Manual de historia de la filosofía griega*, Ciudad Juárez, Chih.: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2010.

Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y ontología*, Cuernavaca: CIDHEM, 2013.

Campanella, Tommaso, *Cosmologia, Theologicorum liber III*, cap. 1, art. 1; ed. R. Amerio, Roma: Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1964.

Cappelletti, Ángel J., "Fredegiso de Tours, un dialéctico de la corte carolingia", en *Cuatro filósofos de la Alta Edad Media*, Puebla: Ed. Cajica, 1970.

Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía, III.- Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, Madrid; BAC, 1966.

Heidegger, Martin, *¿Qué es la metafísica?*, trad. X. Zubiri, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1967.
Richter, Jean Paul, *Antesala de la estética y Sobre la magia natural de la imaginación*, México: Ítaca, 2013.
Sartre, Jean.Paul, *El ser y la nada*, trad. M. Á. Virasoro, Buenos Aires: Losada, 1961, t. I.
Volpi, Franco, *El nihilismo*, Buenos Aires: Biblos, 2005.

8. Implicaciones de la Nada en la Teología

Manlio Fabio Altamirano

Todos los días creo
y todos los días tengo duda.
Rabino Mario Rojman.

Introducción

Según santo Tomás las verdades, que ya habían sido calificadas de artículos de fe, son la base del trabajo teológico y es a través de la gracia cómo el hombre se adhiere a esas verdades pero su condición racional no puede ser negada porque es parte escencial de su naturaleza humana, y luego entonces el hombre cree pero no ve con su razón éso que cree.

En la actualidad existe una crisis de fe que no ha surgido de la nada sino que ha sido un proceso continuo, permanente e imperceptible a lo que se agrega una separación *de facto* entre la fe y la iglesia. Particularmente los jovenes hoy por hoy no creen en un ser superior ademas de la tendencia a una secularización total reforzada por el ambiente neoliberal que predomina en todo el mundo. Hoy lo importante es comprar, tener, vivir, ser reconocido y rico entre otras cosas.

Lo anterior va de la mano a otra crisis: la de la Filosofía, entendida como una disciplina que lleva al ser humano a darse cuenta de la visión que tiene del mundo y de la relación que guarda entre hombre-mundo y después a comprometarse con ella lo cual le permite vivir orientado a un fin, con un sentido y bajo ciertas normas. La Filosofía esta en crisis porque ya no es importante una visión del mundo y de la vida, la persona no está interesada en comprender su lugar en el mundo y menos aún en tener normas de vida.

En otras palabras, se vive sin la idea de la divinidad, sin interés por la naturaleza humana y sin preocupación por el mundo en el que se está. Es difícil iniciar un proceso que ubique al ser humano al menos en su realidad humana en principio. Es más difícil que el proceso se inicie en las verdades de fe, en donde como se señala arriba, se cree sin ver y por otro lado, como diría Agudelo se requiere "Un estilo teológico capaz de ser entendido por los no creyentes que se centre en la búqueda de la vedad, en cuanto implique diálogos y polémicas objetivas; que sea interdisciplinario y entre en diálogo con otros saberes dando prioridad a los problemas del hombre y de la sociedad".[1] Por tanto ésta es una oportunidad de iniciar la teología partiendo de lo que es una condición que le sea propia al hombre mismo como es la razón, es por eso que ésta propuesta pretende buscar el hacer teología desde la filosofía y particularmente desde la Filosofía del Nadante.

Gibellini en su libro de *La Teología del Siglo XX*, en el capítulo correspondiente a la Teología de la Liberación, define la teología como un acto segundo, es decir, una reflexión que presupone un elemento anterior; en el caso de la teología católica el punto de partida es la fe y cita a Gutiérrez: "Se trata simplemente de tener presente que una Teología que no se sitúe en el contexto de una experiencia de fe, corre el riesgo de convertirse en una especie de metafísica religiosa, en una rueda que gira en el aire sin hacer que el carro avance".[2] Y siguiendo al teólogo

[1] Agudelo, *Teología: su epistemología y los nuevos paradigmas Theologica Xaveriana*, p.1

[2] Gutiérrez, citado en Gibellini, "Teología de la liberación", *La Teología del siglo XX*, p. 375.

sudamericano este afirma que el discurso sobre la fe es un momento segundo respecto a la vida misma de fe. Este es el punto central de la metodología de la Teología de la Liberación: se trata solo de insistir que la reflexión teológica auténtica echa sus raíces en la contemplación y la práctica; lo que en resumen es que para el dominico peruano la producción teológica se fundamenta en la experiencia de fe, en la sabiduría, en el silencio, en la escucha, en el camino de conversión, de gratuidad y libertad, de ahí que reiteradamente en sus obras describa que la teología es fruto de la fe.[3]

Por lo anterior la teología requiere una experiencia de fe. La fe por una parte es un don como el mismo Cardenal Joseph Ratzinger reconoce: "La fe es ante todo un don sobrenatural, un don de Dios"[4] que ciertamente no todos reciben; por otra parte lleva de la mano a la afirmación anselmiana *Fides quaerens intellectum,* que significa "la fe que busca entenderse o comprenderse con la razón"[5], que la retomaremos más tarde. Lo cierto es que esta idea implica la preexistencia de la fe como tal. Si por fe entendemos como continua señalando el Obispo Emérito de Roma, "[…] no es un mero asentimiento intelectual del hombre a las verdades particulares sobre Dios, sino un acto con el cual la persona se entrega libremente a un Dios que es Padre y nos ama, es adhesión a un 'Tú' que me da esperanza y confianza".[6] Si lo aceptamos en la segunda parte de la definición es un verdadero acto de entrega voluntaria, pero no podemos dejar de lado la primera parte de la definición, es decir, un mero asentimiento intelectual del hombre a las verdades particulares sobre Dios, que en tal caso el asunto se complica para la ciencia teológica dado que las verdades particulares sobre Dios han sido dictadas en los últimos cinco mil años y no precisamente de forma directa por la Divinidad sino con implicaciones históricas, culturales, incluso políticas desde los orígenes del pueblo judío a lo que se agregó todo el movimiento

[3] *Idem*.

[4] Joseph Ratzinger, Alocución del 10 de Octubre del 2012 en la plaza de San Pedro.

[5] Dumois, *San Agustín Padre Espiritual de Occidente*, p. 18.

[6] Ratzinger, *Ob. cit.*

cristiano de los primeros siglos de nuestra era con su respectiva carga histórica, cultural e incluso política que terminó con un Cristianismo que difícilmente Jesús el Nazareno habría aprobado.

Retomado la idea anselmiana del *Fides quaerens intellectum,* para este doctor de la iglesia, la teología es una actividad de la fe que busca comprender a través del movimiento de la gracia. Se considera que cuando no existe el don de la fe, la teología tendría que ser una actividad que a través del comprender las distintas posturas frente a la idea de Dios, pudiera acercarse al terreno fideísta. Sin confundirla con la teodicea que, como señala Zubiri, "No satisface a nadie, ni a los creyentes porque suponen, con mucha razón, que por este camino no van a encontrar todo lo que buscan en Dios; ni a los no creyentes, pues es difícil convencerlos de que no se trata simplemente de contestar con razones intelectuales una creencia positiva".[7] La diferencia estribaría en que la Teología es una ciencia con recursos y metodología propios cuyo objetivo es, siguiendo a santo Tomás, "el estudio de Dios en cuanto Dios" y la Teodicea es una parte de la Filosofía que busca justificar desde la razón la existencia de Dios, su naturaleza y atributos.

La idea del presente trabajo es iniciar la reflexión no con el afán de justificar la existencia de Dios, ni tampoco de partir de una fe como presupuesto, sino de abordar a la Teología y sus fuentes desde la perspectiva de la ausencia de Dios.

Desde la Filosofía

Popper menciona que el Ion de Platón ya establece una distinción entre la inspiración divina y las fuentes divinas del verdadero conocimiento, donde niega toda autoridad divina en el conocimiento de los hechos, no sin señalar que en tanto que existe la anamnesis en esta se incluye la posesión de fuentes divinas de conocimiento.[8] El propio Platón dice:

[7] Díaz, *El Fenómeno de las Religiones según X. Zubiri*, p. 3.

[8] Popper, *Conjeturas y refutaciones*, p. 31.

"los profetas y otros adivinos inspirados, es que, al oírles nosotros, tengamos entendido que no son ellos los que dicen cosas tan maravillosas, puesto que están fuera de su buen sentido, sino que son los órganos de la divinidad que nos habla por su boca"[9].

Popper en *Conjeturas y refutaciones* menciona que "en la búsqueda de la verdad, el mejor plan podría ser comenzar por la crítica de nuestras más caras creencias. Puede parecer perverso. Pero no será considerado así por quien desea hallar la verdad y no la temen".[10] En definitiva, criticar las posturas tradicionales de la Teología sería una tarea titánica, más que eso sería interesante partir de una especie de intencionalidad abierta que permita hallar la verdad, no desde la propia razón sino utilizando las fuentes propias de la Teología que consientan tener elementos de juicio desde la propia perspectiva de los hechos.

Hablando de Teología, el mismo Popper afirma que "Lo que vemos clara y distintamente que es verdadero debe serlo realmente; pues de lo contrario, Dios nos engañaría. Así, la veracidad de Dios hace manifiesta la verdad".[11] La búsqueda de Dios debe ser personal, desde las propias experiencias, desde el conocimiento adquirido, no del Dios "oficial" sino del Dios que se revela de forma personal.

Locke señala que "los hombres se dejan llevar por las primeras anticipaciones de sus mentes" y Popper menciona que "[…] también podemos remitirnos a la expresión '*anticipatio deorum*' que significa abrigar concepciones primitivas o supersticiosas acerca de los dioses".[12] De aquí la importancia de buscar una lectura propia del libro de la Naturaleza que nos traslade al encuentro con la Divinidad.

Esto nos lleva a la pregunta de Bacon acerca de que ¿Cómo podemos prepararnos para leer el libro de la Naturaleza? Y su respuesta es "Purificando nuestras mentes de toda anticipación, conjetura, presunción o

[9] Platón, *Ion* o *sobre la poesía*, p.13.
[10] Popper, *Ob. cit.*, p. 27.
[11] *Ibid.*, p. 28.
[12] *Ibid.*, p. 37.

prejuicio […] desembarazándonos de toda clase de 'ídolos' o creencias falsas de curso corriente, pues ellos deforman nuestras observaciones".[13]

Siguiendo a Popper, si bien es cierto que "[…] el conocimiento no puede partir de la nada, el avance del conocimiento depende de la modificación del saber anterior".[14] Pero, por otro lado, en concordancia con Fédier, la falta de Dios prepara lo inimaginable, "posibilitando el advenimiento de *un dios desconocido por venir*".[15]

Lo anterior con base a la postura de Wittgenstein en cuanto a que éste sitúa a Dios en la multiplicidad[16] permite ver a Dios como una infinidad de posibilidades y de posibilidades trascendentes, sustentado que en Dios no se puede creer dado que *es lo que es* y como él mismo dice "no se puede creer en aquello que es lo que es de la misma manera que uno no puede creer en sí mismo, ni en el lenguaje, ni en el mundo, porque tal creencia implicaría la posibilidad de separarse de lo que se cree".[17] Esto implica que la creencia es tan inherente al ser humano que al tiempo que no se puede separar del sí-mismo, tampoco se puede situar fuera de ese sí-mismo; de aquí que la divinidad nos es connatural, pero también es cierto que, como dice el propio Wittgenstein, Dios tiene una posibilidad infinita de esencias y lo cita en forma de fábula:

> Si las hormigas tuvieran un Dios este Dios tendría las mismas características que las hormigas, vale decir que sería ciego, y el Dios de los perros ladraría, y el de los pájaros volaría. Entre esos múltiples dioses y el dios del hombre, cabe preguntarse, ¿habría algún rasgo común o, por el contrario, una diferencia insalvable? Cada cualidad que se le da a Dios lo aleja de otros dioses, y cada cualidad que se le quite lo aproxima al único Dios absoluto, hasta llegar, más allá del Dios de las hormigas, de los pájaros y los hombres, al Dios-sin-Dios, a la nada-de-Dios, a lo que podríamos llamar el Dios de todos esos posible dioses.[18]

[13] Bacon citado por Popper, *Ob. cit.*, p. 36.

[14] Popper, *Ob. cit.*, p. 52.

[15] Del Barco, "Notas sobre una posible teología atea", *La filosofía de Ludwig Wittgenstein*, p. 75

[16] *Ibid.*, p. 79

[17] *Ibidem.*

[18] Del Barco, *Ob. cit.*, p. 82.

Siguiendo a Wittgenstein a través de Del Barco, se posibilita una teología desde lo esencial de la libertad y de la compresión humana, una vivencia de la divinidad enunciativa a partir de la propia experiencia:

> (La) teología en el sentido de recogimiento o cosecha de eso a lo que llamamos Dios y no en el sentido de un discurso racional e idolátrico sobre lo esencialmente inefable. El Dios de Wittgenstein: el Dios sin nombre, sin iglesia y sin Dogma, sin sustancia y sin historia, el Dios que nos toca con un lenguaje que no lo puede decir, que nos toca en el arte, en la ética, y en un yo que al final se nulifica para que pueda manifestarse. Vivir en ese Dios que es el mundo, vivir en su sorpresa, en su maravilla. Vivir su eternidad, como eternidad, más allá del yo trascendente, en lo posible de su imposible, en el suceso total de que seamos, en la absoluta aparición del mundo que somos sin ser, en la vida y el Dios que somos sin ser: teología atea.[19]

Las posturas anteriores posibilitan una base filosófica de la teología no necesariamente ligada a una religión, iglesia o creencia previa, podría encontrarse en ellas la justificación de una teología, al menos desde el punto de vista metodológico, ateo.

En la realidad

Es claro que vivimos en un mundo secularizado y que día a día avanza el alejamiento del hombre con sus re-ligamientos.

Según Estrada "Encontrarse con Dios implica renunciar de una forma o de otra al mundo".[20] Este tema es difícil de vislumbrar en la actualidad, hoy es más fácil renunciar a Dios que al mundo, a sus placeres y a su desarrollo tecnológico. De aquí que surgen las siguientes interrogantes: ¿Al renunciar a Dios no buscamos un encuentro con alguna forma de divinidad? ¿Cuándo Jesús fue enviado por el Espíritu al desierto (Lc 4, 1-2) no sufrió la ausencia del Padre al grado de verse vulnerable a

[19] *Ibid*., p. 95.
[20] Estrada, *La espiritualidad de los laicos*, p. 293.

las tentaciones del enemigo? ¿En la cruz antes de morir no sintió el abandono del Padre (Mt 27,46)? ¿No fueron esos espacios de ausencia del Padre los que desembocaron en eventos trascendentes para Jesús en una forma en la que se fortaleció su re-ligamiento con el Padre, como son su vida pública y su muerte y resurrección?

Habrá que considerar, siguiendo también a Estrada, que el Dios de Jesús es distinto al que la Iglesia nos ha planteado a través de la historia y surge día con día una crisis de pertenencia a la Iglesia y, en consecuencia, a la teología que desde ésta se plantea que, en ocasiones dificulta la búsqueda de Dios con la consecuente falta de sentido de la vida, con una nostalgia de Dios que lleva incluso, a la incapacidad de experimentarlo, o hasta de buscarlo, actitudes que son concretadas en la sociedad del hombre actual.[21]

Vale la pena aclarar con el autor seguido que:

> La nostalgia de Dios, la conciencia de la ausencia de Dios, la relativización de lo que somos y de lo que tenemos desde esa vivencia de ausencia, es hoy un Don del Espíritu, es una vivencia dolorosa y simultáneamente una gracia porque nos capacita para afirmar la tendencia de Dios sin confundirlo con ninguna criatura o experiencia que nos permite seguir diferenciando a Dios de toda vivencia de lo sagrado[…]la ausencia de Dios nos remite al mundo, al sentido de la experiencia humana, a las vinculaciones desde la que somos personas.[22]

Sin un ánimo panteísta "Se puede encontrar a Dios en todo; de ahí las diversas corrientes de la espiritualidad cristiana con sus diversos acentos".[23] Ante estas realidades vale la pena seguir el aforismo Baconiano de que "La verdad surge más fácilmente del error que de la confusión.[24]

El Rabino Mario Rojman dice que en el Sinaí "hubo un mínimo de Revelación y un máximo de interpretación."[25] Esto implica que Yahvé-

[21] *Cfr*. Estrada, *Ob. cit.*, pp. 300-307.
[22] *Ibid*., pp. 322-323.
[23] *Ibid.,* p. 302.
[24] *Cit*. por Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 45.
[25] Mario Rojman, Entrevista en CNN en español, 28 de octubre del 2013.

Dios solo reveló una parte ínfima de su Ser, el resto es y ha sido, a lo largo de la historia, interpretación que nos lleva a dos posibilidades: la confusión o el dogma, en el primer caso se dificulta la verdad, y en el segundo solo existe, al menos de forma oficial, una verdad.

La propuesta de hacer teología desde la Nada se posibilita en varios autores, pero de forma interesante con una base filosófica que es lo que nos ocupa en este momento, se encuentra en la propuesta de Inteligencia de Xavier Zubiri. Recordando que para este autor hay tantos modos de verdad como formas de intelegir y que "a cada uno de los modos de intelección le corresponde una verdad, por lo mismo también un tipo de actualidad. Conforme a esta afirmación es posible hablar de verdad real, verdad logos y verdad de la razón".[26]

La teología desde el Magisterio de la Iglesia

En el otro extremo, desde el Magisterio de la Iglesia, en su documento *Instrucción Donum Veritatis* sobre la vocación Eclesial del Teólogo[27] dice: "Por su propia naturaleza la fe interpela la inteligencia, porque descubre al hombre la verdad sobre su destino y el camino para alcanzarlo[…] sin embargo invita a nuestra razón –don de Dios otorgado para captar la verdad– a entrar en su luz, capacitándola así para comprender en cierta medida lo que ha creído".

Siguiendo la postura de la Congregación para la Doctrina de la Fe ésta señala que la teología indaga la "razón de la fe", "porque los hombres no pueden llegar a ser discípulos si no se les presenta la verdad contenida en la palabra de la fe".[28]

En los dos párrafos anteriores se establece que la fe está por encima de la razón y la segunda requiere de la primera para su quehacer ontológico; hablando de dones o de potencias ambas tienen la misma condición,

[26] Morales, *La producción en el conocimiento desde la mirada de Xavier Zubiri*, p. 3.

[27] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción Donum Veritatis Sobre la vocación Eclesial del Teólogo*.

[28] *Ibid.,* No. 7.

luego entonces ninguna puede estar por encima de la otra, en todo caso serían complementarias.

El mismo Documento agrega: "A lo largo de los siglos la teología se ha constituido progresivamente en un verdadero y propio saber científico. Por consiguiente es necesario que el teólogo esté atento a las exigencias epistemológicas de su disciplina, a los requisitos de rigor crítico y, por lo tanto, al control racional de cada una de las etapas de su investigación".[29]

Continúa aseverando que "la exigencia crítica no puede identificarse con el espíritu crítico que nace más bien de motivaciones de carácter afectivo o de prejuicios".[30] Aquí la pregunta sería si la fe no es un prejuicio, en el sentido de un juicio anticipado sobre el que no se tiene una base científica; Voltaire en su diccionario de filosofía pone el siguiente ejemplo:

> Si la nodriza os refiere que Ceres preside a la cosecha del trigo, o que Vichnu y Xaca se encarnaron muchas veces, o que Sammonocodom vino al mundo a cortar un bosque, que Mahoma o algún otro hizo algún viaje al cielo, y luego vuestro preceptor viene a reforzar en vuestro cerebro lo que vuestra nodriza grabó en él, ya no se os borra de la imaginación en toda la vida. Vuestro raciocinio trata de protestar de esos prejuicios; pero si vuestros vecinos, y sobre todo vuestras vecinas, os dicen a voz en grito que sois impíos, os asustan; vuestro derviche, creyendo que vais a disminuir sus ganancias, os denuncia ante el kadí, y el kadí, si puede, manda que os empalen, porque él desea mandar a tontos, porque cree que éstos son los que obedecen mejor, y esta comedia durará hasta que vuestros vecinos, el derviche y el kadí empiecen a comprender que la tontería es una cosa inútil y la persecución una cosa abominable.[31]

Es interesante como los primeros enunciados de este apartado limitan la razón a lo que la fe es capaz de alumbrar y por otra parte afirma la necesidad de una fidelidad a la epistemología propia de la teología, que, como ciencia, implica un rigor crítico no prejuiciado o con influencia de afectos propios.

[29] *Ibid*., No. 9.
[30] *Ibidem*.
[31] Voltaire, *Diccionario Filosófico*, pp. 725-726.

En un paso más es digno de análisis lo que menciona la Instrucción *Donum Veritatis,* sobre la vocación Eclesial del Teólogo, cuando dice: "El teólogo debe discernir en sí mismo el origen y las motivaciones de su actitud crítica y dejar que su mirada se purifique por la fe".[32] Esta afirmación hay que dividirla en dos partes, la primera donde menciona que el teólogo debe discernir en sí mismo el origen y motivaciones de su actitud crítica, este es un enfoque empírico-racional, es a través de los propios recursos contextuales e intelectuales que se toma esa decisión. Y hay una segunda parte en donde dice que el teólogo debe dejar que la fe purifique su mirada, es decir, la perspectiva desde la que enjuicia su propio trabajo; pero si tomamos la fe como un prejuicio, sin lugar a duda bueno y positivo pero un prejuicio indiscutible que se trasforma en un obstáculo epistemológico Bachelariano, y entonces si dejamos que ésta fe "purifique" nuestra visión de juicio de forma automática, nos lleva a tomar una postura que no nos deja espacio para un juicio claro.

Al finalizar el documento Vaticano señala que: "El quehacer teológico exige un esfuerzo espiritual de rectitud y de santificación",[33] "santificar" significa "separar, poner aparte para un uso sagrado".[34] Dios santificó a Israel como Su propia y especial nación (Eze. 37:28). La santificación puede aplicarse a la gente (Ex. 19:10,14) a un monte (Ex. 19:23), al día del Sabat (Gén. 2:3), al tabernáculo (Ex. 20:39), y de hecho toda cosa creada es santificada a través de la Palabra de Dios y de la oración (1 Tim. 4:4)".[35]

De acuerdo con el concepto teológico moderno, la palabra santificación se refiere "al proceso de desarrollo del carácter, o al resultado de dicho proceso. Sin embargo, tal como se las usa en el NT, "santificación" y "justificación" son en esencia términos equivalentes. En lo que se refiere al cambio de condición: de la pecaminosidad a la santidad; al

[32] Congregación para la doctrina de la fe, *Op. cit.*, No. 9.

[33] *Ibidem*.

[34] *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*.

[35] Ministerio de Apologética e investigación Cristiana*, Diccionario teológico*, s.d.

paso de la injusticia a la justicia".[36] La pregunta que surge es en qué parte cabe la teología como ciencia y la respuesta es: en ninguna.

El Documento pontificio sigue diciendo: "Es importante subrayar que la utilización por parte de la teología de elementos e instrumentos conceptuales provenientes de la filosofía o de otras disciplinas exige un discernimiento que tiene su principio normativo último en la doctrina revelada. Es ésta la que debe suministrar los criterios para el discernimiento de esos elementos e instrumentos conceptuales, y no al con-trario".[37] Con esto vuelve a una postura restrictiva que reafirma en su siguiente párrafo: "La libertad propia de la investigación teológica se ejerce dentro de la fe de la iglesia"[38] y el cuestionamiento que surge es: ¿Puede existir el ejercicio de una libertad limitada? ¿No sería este un contrasentido?

Se observa una contracción más en el apartado siguiente: "La libertad de investigación, a la cual tiende justamente la comunidad de los hombres de ciencia como a uno de sus bienes más preciosos, significa disponibilidad a acoger la verdad tal como se presenta al final de la investigación, en la que no debe haber intervenido ningún elemento extraño a las exigencias de un método que corresponda al objeto estudiado".[39] Con esta afirmación la teología puede adquirir su carta de manumisión, de otra forma la teología está en una libertad de investigación que si bien se inscribe en un saber racional pero su objeto de estudio es dado por una visión explícita de revelación, transmitida e interpretada a través de la iglesia bajo la autoridad del Magisterio de la propia Iglesia y acogida por una perspectiva específica de fe. El no tomar en cuenta estos lineamientos equivale a ser separado del trabajo teológico como ha sucedido con algunos teólogos que han sido retirados del sacerdocio por una discordancia con el Magisterio de la Iglesia*. Pese a lo anterior el documento de la Curia afirma que:

[36] *Diccionario Bíblico Cristiano*, s.d.

[37] Congregación para la doctrina de la fe, *Op. cit.*, No. 10.

[38] *Ibidem*.

[39] *Ibid.*, No. 12.

*Se usa Iglesia (con mayúscula) cuando se refiere a la institución católica e iglesia (con minúscula) cuando se refiere de forma genérica a una iglesia.

> Aun cuando la colaboración se desarrolle en las mejores condiciones, no se excluye que entre el teólogo y el Magisterio surjan algunas tensiones. El significado que se confiere a estas últimas y el espíritu con el que se las afronta no son realidades sin importancia: si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y de oposición, pueden representar un factor de dinamismo y un estímulo que incita al Magisterio y a los teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo.[40]

Este punto se muestra condicionado y regresa a una postura sin duda hegemónica de la verdad: "En el diálogo debe prevalecer una doble regla: cuando se pone en tela de juicio la comunión de la fe vale el principio de la «*unitasveritatis*»; cuando persisten divergencias que no la ponen en tela de juicio, debe salvaguardarse la «*unitascaritatis*»".[41]

Y continúa diciendo: "Aunque la doctrina de la fe no esté en tela de juicio, el teólogo no debe presentar sus opiniones o sus hipótesis divergentes como si se tratara de conclusiones indiscutibles. Esta discreción está exigida por el respeto a la verdad, como también por el respeto al pueblo de Dios (cf. Rm 14, 1-15; 1 Co 8, 10. 23-33). Por esos mismos motivos ha de renunciar a una intempestiva expresión pública de ellas".[42] Con lo que se hace necesarias dos consideraciones: la primera, nadie es poseedor de La Verdad, o de conclusiones indiscutibles; la segunda, ¿No es una forma de respeto al pueblo de Dios el expresar puntos de vista divergentes siempre y cuando tengan una honestidad científica y metodológica?

Dentro de la metodología de la investigación teológica en la teología fundamental se buscan tres objetivos:

1) La esencia de la revelación y los criterios que nos permiten distinguir una revelación como tal.
2) El examen histórico de esa revelación, en el caso de catolicísimo y del cristianismo en general, de la revelación judeo-cristiana.
3) El estudio de la relación del hombre con dicha revelación.

[40] *Ibid*., No. 25.
[41] *Ibid*., No. 26.
[42] *Ibid*., No. 27.

En los dos primeros es definitiva la influencia del Magisterio de la Iglesia que hace figura en el tercero de los objetivos. En conclusión la teología, al menos en la católica, se hace a partir de una serie de supuestos y creencias que denominamos fe y que, sin duda, está decretada por el Magisterio de la Iglesia y limita la visión de ésta como fuente de conocimiento.

Sin embargo no hay que olvidar que ésta no es la única visión teológica que existe, está, por ejemplo, la africana en la cual "la percepción de Dios no es conceptual…(donde) el ser humano experimenta la divinidad en el acto mismo de experimentar su propia existencia; nunca como una realidad separada del resto del universo".[43] En sus orígenes el Budismo consideró a Dios como creador, sin embargo, en forma posterior, la religión budista no contempla la idea de Dios, ni de la inmortalidad, según Schopenhauer en la lengua china no existe palabra ni ideograma para designar esta representación. De la misma forma en el Japón no es habitual la creencia en Dios ni en la inmortalidad.[44]

Tomando en consideración que la idea de Dios implica una visión occidental y de forma particular en nuestro entorno sustentado en el catolicísimo partimos del cuestionamiento de esta visión, como ya vimos preestablecida y dogmática.

La nada y la Nada

Para Héctor Sevilla, la Nada es algo que "no tiene materia, tampoco es potencia ni tiene contingencia, […] es el fin último, es el Motor, puesto que posibilita el movimiento por atracción […]"[45] es totalmente distinta a la nada que el autor señala como el no-ser, nulidad o ausencia, es lo "opuesto al Ser"[46], entendiendo éste último como lo "que permite que

[43] Burgos, *Religiones tradicionales africanas*, p. 9.
[44] Bucher, *Fuerza y materia. Estudios populares de historia y filosofía naturales*, p. 55.
[45] Sevilla, *Contemplar la Nada*, p. 44.
[46] *Ibid*., p. 100.

algo sea".[47] "La Nada es, incluso, anterior al Ser,"[48] "La nada *es*"[49][…] está detrás de todo lo vivible, lo tangible lo tocable, lo perceptible[50][…] contiene al Ser, es increada,[51] incontinente,[52] atemporal,[53] absoluta.[54]"

Eckhart propone en el sermón "Los pobre de espíritu", en referencia al Sermón de la Montaña, que el hombre pobre es aquél que no sabe nada, es decir que no tiene apego a la forma, no tiene nada, es decir no apego a las cosas, y no quiere nada lo que significa que acepta la realidad tal y cómo es sin pretender modificarla a voluntad. Vive libre de intencionalidad. Todo movimiento nace de la nada, del desapego, de lo que le rodea y de lo que es, porque surge directamente de la Nada plena de Dios.[55]

La Teología desde la Nada

Es posible partir de la base de que es necesario que el teólogo se dé cuenta que se puede hacer teología partiendo de la razón y de la experiencia simbólica tal como en la perspectiva de Mardones que favorece la rehumanización de lo sagrado a través de la construcción de universos de significación sin perder, como ya ha sucedido, su potencial sugerente. Por otra parte, también es necesario diferenciar la representatividad cultural de la reflexión filosófica, con lo anterior es patente que para hacer teología es necesaria una plataforma previa de filosofía. Parafraseando a Scannone,[56] la religión no necesita de la filosofía pero ésta puede servirle

[47] *Ibid*., p. 22.
[48] *Ibid*., p. 105.
[49] *Ibid*., p. 144.
[50] *Ibidem*.
[51] *Ibid*., p. 150.
[52] *Ibid*., p. 151.
[53] *Ibid*., p. 152.
[54] *Ibid*., p. 153.
[55] *Cfr*. Eckhart, *El sermón del hombre pobre*, p. 1.
[56] *Cfr*. Scannone. *Religión y nuevo pensamiento*, 2005.

de mediación intrínseca si la religión busca su intelección en forma de teología a fin de dar razón a su esperanza, de aquí que al menos desde el punto de vista metodológico esta búsqueda, como habíamos mencionado, puede en principio ser atea y es por ello que la primera premisa de este trabajo es el partir de La Nada.

Sevilla tiene razón en que "las configuraciones comunes de Dios, al menos en Occidente, se le han adicionado antropomorfismos y hasta una voluntad amorosa (y) entonces la Nada no debe ser observada como tal Deidad…(y que) la palabra Dios resuena en nuestra mente con una amplia gama de imágenes construidas, símbolos que le identifican culturalmente."[57]

También es de señalar que el Silencio, como él mismo dice, es "la mejor manera de nombrar a la Nada", y "ha sido una manera de referenciar el modo en el que los místicos encontraban respuestas".[58] También en acuerdo con Sevilla la religión institucionalizada limita o, como él dice, impide la capacidad crítica del individuo, cuando las posibilidades de desacuerdos son inexistentes por la exigencia de obediencia a la autoridad ideológica o dogmática y, como el mismo autor refiere, es cuestión del propio sistema de las religiones en general que en si mismos impiden la búsqueda personal de Dios.[59]

Creo que la clave de la relación entre la contemplación de la Nada y la teología es la posibilidad de partir de una atmósfera creada de forma específica, en donde, todavía siguiendo a Sevilla, se ofrezcan elementos lo más cercano a los orígenes de la creencia, lo más próximo a la realidad misma y resultado de la propia experiencia de vida; para que la persona delibere o clarifique lo que desea tomar en cuenta para la construcción de ejes valorativos de donde se cimente una creencia no inamovible, por el contrario viva, creativa, acorde con el que uno mismo es.

La presente propuesta tiene su fundamento teológico en la postura de la *Nouvelle Théologie* particularmente en la disrupción de la separación

[57] Sevilla, *Ob. cit*., p. 147.
[58] *Ibidem.,* p. 233.
[59] *Cfr. Ibid*., p. 309.

teología-cultura y con la apertura del hombre a la revelación de Dios.[60] Por otro lado, desde nuestro punto de vista, la presente propuesta sigue las condiciones del método teológico integral: Filosófico, que se explica conceptualmente; Existencial, que se une con la vida; Pastoral, que se compromete, y Escatológico, que se abre a la esperanza.[61]

Sevilla dice que "la filosofía ha de hacerse vida, y la vida ha de hacerse filosóficamente"[62] y creo que para la teología la postura debe ser igual, considero que la verdadera teología es una continuidad de la unión de la esencia humana y las funciones psicológicas superiores que tiene su culminación en la reflexión consciente e informada que termina en una filosofía y a partir de ella se inician lo que se denomina virtudes teologales iniciando por la caridad y terminando en la esperanza. Pero, considero que el punto crucial de la propuesta es hacer una teología desde la Nada, partiendo de ésta como esa Nada que todo lo posibilita, pero que al mismo tiempo nos deja en la iniquidad absoluta y que así busca hacer una teología desde todas las posibilidades de la Divinidad, que aunque pudiera darse una visión tan abstracta y universal que no cayera en una religión específica, ciertamente vislumbraríamos un Dios más personal que si bien puede tener elementos allegados desde los orígenes judeo-cristianos o de cualquier otro principio religioso, también es claro que esos elementos deben ser verdaderos, reales y no culturalmente tamizados o dogmáticamente impuestos. La propuesta no es la separación de las enseñanzas de Jesús, es verlas desde la Nada, desde la posibilidad de que Jesús nos hubiera llamado como al publicano, al peregrino o al pescador, que lo hubiésemos oído en el sermón de la montaña o en la orilla de Genazareth sin ningún antecedente.

De la misma manera como en psicología se dice que el paciente tiene que "tocar fondo", "la idea de la divinidad como respuesta a las encrucijadas humanas, a los misterios de la vida y a la cuestión del origen y el sentido es la contraparte al vacío que inunda al hombre tras el

[60] Berzosa. *¿Qué es la teología?*, p. 105.
[61] *Ibid*., p. 201.
[62] Sevilla, *Ob. cit*., p. 332.

reconocimiento de la nulidad de las respuestas"[63] es necesario partir de la posibilidad de la Nada y de esa forma pudiéramos testimoniar que después de haber contemplado la Nada, logrando las rupturas con univocismos, absolutismos, dogmatismos,[64] entre otras ataduras, nos es posible percibir a la Divinidad, y que el Silencio nos ha conducido a una visión de Dios, no de una deidad a la medida, no; de una Deidad con la que se establece una relación desde el propio ser "leve, cambiante y limitado",[65] consciente de una Nada existencial y existenciada desde la que se acepta y contempla a un Dios que simplemente y solamente es, sólo Es el que Es,[66] * como diría Enrique Maza, Dios es siempre el gran silencio y el gran misterio de la vida humana, el incomprensible, el inalcanzable",[67] pero como afirma Sevilla: "Nadie escucha a Dios si no aprecia el silencio de la Nada".[68]

Una teología en donde, acorde con la contemplación de la Nada, nos hacemos cargo de nuestros propios actos, dejando de lado las culpas, los juicios y los parámetros moralizantes para sí y para los demás, en donde la fe es un camino, solamente un camino cotidiano en donde la duda y la fe se entrecruzan, en donde el arriba y el abajo se encuentran, no de forma definitiva y absoluta; en donde el yo, el tú y el nosotros coexisten y disienten; en donde la historia y la ciencia se encuentran; en donde la vida espiritual y corporal se integran pero siempre con la posibilidad de desandar el camino, de cambiar las ideas y las perspectivas desde la inmensidad de la Nada. Una teología en donde el fenómeno religioso sea bajo nuestra percepción y hermenéutica.[69] Pero al mismo tiempo separando las conductas humanas de la intervención y, más aún, de la esencia de Dios.[70]

[63] *Ibid*., p. 130.
[64] *Cfr*. Sevilla, *Ob. cit*., p. 334.
[65] *Ibidem*.
[66] Ex 3,14
* Al referirse al Ser de Dios se señalará con mayúsculas.
[67] Maza, *cit. por* Sevilla, *Resonancias de la Nada*, p. 107
[68] Sevilla, *Contemplar la Nada*, p. 162.
[69] *Ibid*., p. 109.
[70] *Ibid*., p. 111.

Es importante hacer teología dese el testimoniar la Nada con el ego enfrentado, disminuido, pequeño, necesitado, profundizando en la vida "sin renunciar a una sana ascesis que supondrá mayor desapego a las cosas del mundo", [71] enseñando desde las propias dudas, desde la incertidumbre.[72] Una teología que enfrenta "la ignorancia propia y ajena" en la conciencia de la imposibilidad de conocer, teniendo en cuenta que la fe es esa apertura a la posibilidad infinita de Dios desde la Nada.

Es una teología que fluye, que se suelta, que permite la ruptura, que deja pasar,[73] que permite y se permite cambiar, que permite al Universo Ser …dejando ser al cambio mismo."[74] Una Teología que permite tener en cuenta que todo lo que Es tiene su correspondiente no-Ser,[75] y de ese modo se entienden contrapartes como la nada (con minúscula) y el mal, entre otros, y que esta visión permita el ser de estos opuestos frente a lo vulnerable del ser.

El mal (o el pecado hablando teológicamente) no es ausencia de Dios simplemente es parte del ser del humano que está comprendido en la Nada. Partir de un elemento tan común al ser humano y al universo en general como puede ser la Nada nos puede permitir converger en una experiencia religiosa unitiva en base a una experiencia de relación y de conocimiento directos de y con lo divino, que, además, permite la interespiritualidad y a partir de ésta el diálogo interreligioso.

Conclusiones

Hay que reconsiderar la forma de hacer teología, no desde los dogmas o visiones eclesiales, hay que hacer teología desde la Nada. Hacer teología desde la Nada significa partir de la levedad y pequeñez del ser del

[71] *Ibidem*.
[72] *Cfr*. Sevilla, *Ob. cit.*, p. 335.
[73] *Ibidem.*
[74] *Cfr.* Sevilla, *Ob. cit.*, p. 336.
[75] *Ibidem.*

humano, para desde allí pensar en todas las posibilidades que nuestra visión del Ser puede tener, al fin de cuentas jamás podremos entender a Dios, pero sí podemos vincularnos a Él desde una perspectiva de Su Ser inconmensurable.

Los grandes místicos se vinculan a la Divinidad en y desde el Gran Silencio, incluso Jesús encuentra La Palabra en el desierto y en el abandono de Dios, es decir en el medio de la Nada. La teología debe ser una resultante entre el ser uno mismo, la realidad, la comunidad y la reflexión desde la Nada que todo lo posibilita.

Hay que llegar a entender que Dios Es y no es ni a nuestra medida, ni a nuestra conveniencia, ni a nuestra imagen y semejanza. Que Dios no está a nuestro servicio, ni tampoco requiere de nuestros servicios. La fe es caminar en la búsqueda cotidiana sabiendo que en nuestra visión todo cambia, nada es definitivo y que en cada paso de nuestra propia evolución nuestra percepción de Dios cambia, porque tampoco nosotros somos los mismos.

Dios no es responsable de lo que nos pasa, ni de lo que hacen los demás, ni de lo que pasa en el mundo. Dios no está, simplemente Es y como lo "otro" que simplemente Es, es la Nada solamente podemos llegar a descubrir a Dios en la medida que contemplamos la Nada. Si partimos de la Nada en la búsqueda del que Es, estamos en posibilidad de un diálogo con el "otro" que busca.

Bibliografía

Agudelo, Diego, Jesús Carrasquilla y Leonardo Rojas, *Teología: su epistemología y los nuevos paradigmas* Teológica Xaveriana, en: www.redalyc.org/articulo.oa?id=191017744002 (4 de agosto de 2014)

Diccionario teológico, Ministerio de Apologética e investigación Cristiana, en: www.maic.net/diccionario/s. (27 de Junio de 2014)

Berzosa, Raúl, *¿Qué es la teología*?, Madrid, Descleé De Brower, 1999.

Burgos, Bartolomé, *Religiones tradicionales africanas* en: www.africafundacion.org/.../Bartolome_BurgosReligiones_tradicionales_ (13 de junio de 2014)

Bucher, Luis, 1824-1899, *Fuerza y materia. Estudios populares de historia y filosofía naturales.* Traducción de A. Gómez Pinilla. F. Sempere y Compañía, Editores / Calle del Palomar 10, Valencia/ Olmo4 (Sucursal), Madrid / sin fecha (aproximadamente 1905) / Imprenta de la Casa Editorial F. Sempere y Comp. Valencia, 1855.

Congregación para la Doctrina de la Fe*, Instrucción Donum Veritatis Sobre la vocación Eclesial del Teólogo*, Cd. del Vaticano, 1990.

Del Barco, Oscar, *Notas sobre una posible "teología atea" en la filosofía de Ludwig Wittgenstein*, en: www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/download/.../1082 Oscar del Barco (30 de Junio del 2014).

Díaz Sánchez, José Ramón, *El fenómeno de las religiones según X. Zubiri,* en: www.mercaba.org/Filosofia/Varios/FenomReligionesZubiri.doc (6 de Julio de 2014).

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, en: http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae. (15 de Agosto de 2014).

Diccionario Bíblico Cristiano en: www.encinardemamre.com/diccionario_biblico.html. (3 de Julio de 2014)

Eckhart, M, *Tratados y sermones*, en: www.dfists.ua.es/~gil/maestroeckhart.pdf (30 de Julio del 2014)

Estrada, Juan Antonio, *La espiritualidad de los laicos*, Argentina, San Pablo, 2001.

Gibellini, Rosino, *Teologías del siglo XX,* Santander, Sal Terrae, 1998.

Kuhn, Tomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Morales, Ofelia, *La producción en el conocimiento desde la mirada de Xavier Zubiri*, en: www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v10/.../1253-F.pdf (18 de Julio de 2014).

Popper, Karl, *Conjeturas y refutaciones*, México, Paidós, 1983.

Platon, *Ion o sobre la poesía*, España, Universidad de ARCIS, 2001.
Ratzinger, Joseph, Alocución de 10 de Octubre del 2012 en la Plaza de San Pedro.
Rojman, Mario, Entrevista en CNN en español, 28 de octubre de 2013.
Scannone, Juan, *Religión y nuevo pensamiento*. Barcelona, Anthropos, 2005.
Sevilla, Héctor, *Contemplar la Nada*, México, Plaza y Valdez, 2012.
_____, *Resonancias de la Nada*, México, Plaza y Valdés, 2013.
Voltaire, *Diccionario Filosófico*, Madrid, Diamon, s/d.

9. Sufrimiento y no identidad
Reflexiones para una política negativa

Jaime Torres Guillén

Introducción

Este trabajo remite el concepto de dialéctica negativa de Th. W. Adorno como una manera de señalar lo no-idéntico de la realidad desde la política. Se trata de una reflexión filosófica sobre la posibilidad de pensar la praxis a partir de lo que aquí se denominará política negativa. De entrada habrá que aclarar que no es un texto donde se aborde el problema escolástico de la nada, ni tampoco analogía alguna sobre la misma. A lo mucho se hace referencia a la nada en el sentido en que Hegel lo expresa en la *Ciencia de la lógica*, esto es, como "indeterminidad o negación abstracta, que de este modo el ser tiene en sí mismo",[1] porque Adorno observa que Hegel emplea como sinónimos indeterminidad e indeterminado donde el concepto es lo indeterminado en cuanto determinación y así identifica indeterminado y nada. Pero en

[1] Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 91. "O bien, si puede uno expresarse así, puesto que el ser es lo que carece de determinación, no es la determinación (afirmativa) que él es, no es el ser, sino la nada". *Ibid*.

realidad lo que aquí interesa es el concepto de lo no-idéntico de Adorno, no el de Hegel.

El argumento principal de este texto sostiene que un pensamiento político orientado por la dialéctica negativa, ofrece posibilidades para conocer de manera frágil, ciertos momentos de la realidad mediante la experiencia individual del sufrimiento y una autorreflexión crítica de dicha experiencia en su base cognitiva y práctica. Mediante este ejercicio filosófico denominado política negativa, se plantea la necesidad de revisar la impaciencia por la praxis de la voluntad dispuesta a enfrenar el orden establecido con la sola fuerza de su sentimiento de injusticia. Se trata de alumbrar filosóficamente la praxis, mediante la teoría resultado de la reflexión propiciada por una dialéctica negativa.

El orden de exposición es el siguiente: en (I) se presenta de manera breve las bases de la dialéctica negativa de Adorno, como orientación de la política negativa para resistir a la identidad del mundo. En (II) se ofrecen pistas para pensar lo no-idéntico en la política. El objetivo es exponer la dialéctica negativa de Adorno en la política, como un modelo de pensamiento crítico que logra expresar el sufrimiento de los individuos y sus motivos para pensar la utopía. En (III) se define la política negativa a partir de conjugar el sentimiento de indignación ante algún agravio y la autorreflexión crítica de ese estado. Ahí se da cuenta del sujeto propio para la política negativa y las posibilidades de la praxis. Se argumenta que la política negativa es una respuesta a la falta de libertad y al bloqueo de toda realización de lo político en el mundo administrado.

I. Resistir la positividad del mundo

Fue Th. W. Adorno quien nos advirtió que la filosofía "tras haber roto la promesa de ser una con la realidad", tendría que "criticarse a sí misma sin contemplaciones". Pues bien, quienes se niegan a abandonar la crítica al estado de cosas actual, debieran cuestionarse si la filosofía, como saber disciplinado, todavía tiene temple para tremenda tarea luego del fracaso de la trasformación del mundo. Actualmente, la identificación

de la filosofía con cierta especulación autosatisfecha, sea de la existencia, la autenticidad, la diferencia, el sentido o el Ser, hace de esta disciplina una actividad académica inofensiva al *statu quo* y la convierte en un agregado más en los aparadores del mercado.

Habrá que reconocer que después de la instauración del pensamiento unidimensional y la praxis revolucionaria indefinidamente aplazada, hoy existe poco margen para el pensamiento crítico. Th. W. Adorno lo intuyó con mucha claridad cuando expresó que "ninguna teoría escapa ya al mercado: cada una de ellas se pone a la venta como posible entre las opiniones concurrentes, todas sometidas a elección, todas devoradas".[2] Un pensamiento político, inspirado en esta teoría crítica tendría que aceptar este hecho y resistir con dignidad: encarar las contradicciones de lo real sabiendo que al instante no hay medios para cambiarlas.

El modo de proceder de este pensamiento tendría que ser dialéctico guiado por el principio de no-identidad. Seguiría de cerca la falsa identidad entre razón y realidad, entre sujeto y objeto, para mantener viva la crítica como fuerza de una filosofía política que niega la positividad del mundo. Si se rehusara por cierto momento a la praxis, no sería por asemejar el trabajo intelectual a una especie de liturgia de la crítica, sino para evitar el conformismo de las teorías o sistemas filosóficos que optimistamente creen haber conquistado el objeto o una pretendida subjetividad constitutiva.

Esta resistencia del pensar contra la negatividad lo inauguró Th. W. Adorno. Lo llamó dialéctica negativa. Es una idea de filosofía entendida no en el sentido idealista, esto es, como mera dialéctica que incluye en el pensamiento el momento negativo de las cosas pero lo disuelve en la síntesis afirmativa de lo existente, sino como una teoría crítica que pretende sacar a la luz la negatividad de la realidad a través de la mediación mutua de sujeto y objeto pero sin otorgar primacía a uno sobre el otro. La razón de lo anterior es ésta: si en tal dialéctica el objeto domina, la conciencia queda atrapada en la ingenuidad del mundo natural, "en lo dado" y en la aceptación pasiva del *statu quo*; pero si el sujeto domina

[2] Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 16.

al objeto, se somete a la naturaleza y se justifica ideológicamente el orden establecido. Entonces sólo manteniendo esta tensión dialéctica, esto es, sin síntesis, se puede escapar del pensamiento positivo.[3]

> [En Adorno] Como en Hegel, la contradicción, con la negación con su principio lógico, dotó a su pensamiento de estructura dinámica y proporcionó la fuerza motora para la reflexión crítica. Pero mientras Hegel veía en la negatividad el movimiento del concepto hacia su "otro", sólo un momento dentro de un proceso mayor hacia la consumación sistemática, Adorno no veía posibilidad alguna de que una argumentación se detuviera en la síntesis inequívoca. Hizo de la negatividad el signo distintivo de su pensamiento precisamente porque creía que Hegel se había equivocado: razón y realidad no coincidían.[4]

La dialéctica en Adorno rehúye a la síntesis porque si la contradicción de la realidad no es suprimida por el pensamiento, entonces no se podría decir que en éste quedaría resuelta, de lo contrario se estaría ante un pensamiento de la identidad. "La contradicción adquiere, pues, en la dialéctica negativa una relevancia que le fue negada por Hegel al subordinarla al principio de identidad. La dialéctica supone la comprensión de la contradicción en un movimiento en el que es pensada a través de la oposición entre el concepto y el objeto".[5]

La dialéctica de Hegel hace que coincidan identidad y positividad. La de Adorno ya no se puede conciliar con la de Hegel porque "su movimiento no tiende a la identidad en la diferencia entre cada objeto y su concepto; más bien sospecha de lo idéntico. La suya es una lógica de la desintegración: de la figura aprestada y objetualizada de los conceptos que en principio el sujeto cognoscente tiene inmediatamente ante sí. Su identidad con el sujeto es la no-verdad".[6]

[3] *Cfr*. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, p. 360.

[4] *Ibid*., p. 139.

[5] Baselga Sánchez, "Identidad y diferencia: la crítica de la razón de Theodor W. Adorno", p. 67.

[6] Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 141.

Por ello para Adorno la dialéctica hegeliana de la identidad genera una positividad falsa. Ahí lo negado pasa a afirmarse identitariamente. En Hegel, al ser la dialéctica un método del sujeto, el objeto es percibido sin contradicción y subsume su principio de identidad una vez que el primero lo ha identificado como parte de su espíritu. Es aquí donde realidad y razón coinciden y se reconcilian. Frente a esto la dialéctica negativa supone una reflexión crítica del pensamiento sobre sí mismo, un proceso de profunda autorreflexión que impide que la subjetividad de éste, se imponga sobre la realidad concreta para identificarla y señalarla definitivamente con una definición ontológicamente perenne. De esta manera se resiste ante cualquier intento de afirmar el mundo positivamente.

II. Pensar lo no-idéntico en la política

En términos filosóficos, la política en el mundo contemporáneo es el intento por organizar la vida humana sin la coacción del intercambio y la división social del trabajo. Sin embargo, al estar doblegada por los principios afirmativos de la sociedad irracional, fracasa continuamente en sus intentos. Para mantenerse como lugarteniente de algún momento de verdad, la política debe ser negativa y resistir la positividad del mundo. Pero esta crítica al pensamiento identificador, obliga a cualquier política de este tipo, estar en constante tensión debido al esfuerzo por enfrentar la sociedad contradictoria, representándola teóricamente mediante momentos conceptuales de los cuales no puede sustraerse. Esto es, si las contradicciones de la sociedad, no pueden solucionarse a través del pensamiento, entonces éstas tampoco podrán eliminarse en el pensamiento mismo. Pero entonces, ¿cómo se revelaría políticamente lo no-idéntico en un mundo administrado y bajo el dominio del pensamiento unidimensional?[7]

[7] *Cfr*. Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, p. 749.

Siguiendo la dialéctica negativa de Adorno, para evitar reificar la realidad pensada políticamente, habría que pensar en constelaciones o "fantasía exacta".[8] Se trata de que con el material empírico de las ciencias y la interpretación filosófica, se dé razón del contenido social históricamente situado en un contexto determinado. Sí, se trata de seguir operando con conceptos, pero no al margen del mundo; de salvar de alguna manera, el hiato entre concepto y realidad[9] sin trascender el reino de lo fenoménico. Se trata, en una palabra, de permitir la interpretación del mundo pero guiados siempre por la no-identidad. La interpretación filosófica a la que se refiere Adorno no es aquella que "acierta a dar con un sentido que se encontraría ya listo y persistiría tras la pregunta"[10], sino aquella que lee los textos de la realidad incompletos, contradictorios y fragmentados.

Ahora bien, comprender con conceptos lo que no es conceptual, la cosa, es un problema serio para la filosofía y una utopía para el pensamiento revolucionario. Pero qué duda cabe que imaginar la justicia y una promesa de reconciliación entre pensar y realidad, son el motor para seguir intentando transformar el mundo. Son, en última instancia, lo que mueve a los individuos a seguir imaginando la praxis que ha de llegar a cambiar el estado de *un mundo sin corazón*.

[8] "Son modelos con los cuales la razón se aproxima probando y comprobando una realidad que rehúsa la ley, pero a la que el esquema del modelo es capaz de imitar cada vez más en la medida en que esté correctamente trazado. Se podría ver aquí un intento de retomar esa antigua concepción de la filosofía que formulara Bacon, y en pos de la cual se esforzara apasionadamente Leibniz: una concepción ante la que el idealismo se sonreía como ante una extravagancia: la del *ars inveniendi*. Cualquier otra forma de entender los modelos sería gnóstica e inadmisible. Pero el Organon de ese *ars inveniendi* es la fantasía. Una fantasía exacta; fantasía que se atiene estrictamente al material que las ciencias le ofrecen, y sólo va más allá de los rasgos mínimos de la estructuración que ella establece; rasgos que ciertamente ha de ofrecer de primera mano y a partir de sí misma". *Cfr*. Th. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, p. 99. También consúltese: Sussan Buck-Morss, *Op. cit.*, especialmente pp. 183-189.

[9] Iván Teimil, "Emancipación y potencial constructivo del concepto en la Dialéctica Negativa de Adorno", p. 79.

[10] Adorno, *Actualidad de la filosofía*, p. 89.

Si políticamente se quiere acercar a lo real, a la cosa, no queda sino pensar con conceptos, aunque ello suponga identificar, clasificar, subsumir lo particular en una pretensión de universalidad. De otra manera el mundo se presentaría sin posibilidades para una interpretación crítica, eso sí, transitoria. Por ello la dialéctica negativa se erige como ese pensamiento en donde el concepto se torna problemático pero necesario, por lo que la autocrítica aparece como el remedio para evitar por un lado, identificar razón y realidad, y por otro, la renuncia al quehacer filosófico.

Es verdad, es una aporía porque se trata de iluminar la no-verdad que los conceptos presentan como sentido unívoco de las cosas, con los conceptos mismos. Sin embargo, siguiendo a Adorno, mantenerse en la conciencia de la no-identidad, salvaría en la medida de lo posible, la autonomía del pensamiento político y la posibilidad de tener alguna comprensión de la realidad aunque sea de manera fragmentaria. Para esto los conceptos deben ser tratados en forma de constelaciones, de entidades históricas que desvanecen el significado aparentemente perenne una vez que son situados en su contexto.

Existe otra tensión al querer pensar políticamente lo no-idéntico: una filosofía política orientada por esta dialéctica, tendría que convencerse de que la praxis es una cuestión teórica. De otra forma no se podría actuar en el mundo de los problemas políticos con una filosofía de lo idéntico sin las consecuencias que acarrea las contradicciones que surgen una vez que se ha creído identificar razón y realidad. La dialéctica negativa ofrece pautas para sacar a la luz, nunca de manera definitiva, las contradicciones existentes en la teoría y la praxis.

Así como existen conciencias derrotadas sobre el futuro de la praxis, también existe confianza desmedida entre quienes creen haber subsumido la teoría en la praxis, a partir de la urgencia que les dicta la acción política. En estos casos, la impaciencia por cambiar la totalidad desde la raíz confunde y lleva a la política al fracaso. En esta situación se fetichiza la onceava tesis sobre Feuerbach creyendo que interpretar el mundo es simplemente idealismo burgués. Sin quererlo tal vez, aparece así una aversión a la teoría, sin percatarse que "semejante aversión a la teoría

constituye la debilidad de la praxis".[11] Esta es una tensión real porque el mundo del pragmatismo político ordena hacer sin pensar; infecta la acción política y la impacienta, la obliga a creer el mito de la totalidad alternativa y la convierte en activismo. Pero el activismo es regresivo debido a que no logra comprender que busca la justicia en medio de lo falso.[12]

En términos dialécticos, en política no existe una ruta natural de la teoría a la praxis y viceversa. Existe relación, pero discontinua y problemática. Es verdad, la praxis inspira a la teoría, pero nunca para servirla. Una dialéctica negativa que resiste a la positividad del mundo, como resiste al hechizo de la totalidad, puede mantener viva la teoría que interpreta el mundo con miras a propiciar su transformación. Esto es así porque filosóficamente, en la autocrítica, el sujeto podría corregir el proceso de la misma interpretación. La tensión se mantiene pero a reserva de evitar hacer coincidir sin más, razón y realidad, pensamiento y acción.

Por eso la tarea de una política mediada por la dialéctica negativa, sería poner de manifiesto lo no conceptual que hay en el concepto, cuando intenta interpretar el mundo social y transformarlo. En una palabra: su objetivo es pensar políticamente lo no-idéntico. Esto supone que el conocimiento político no se adueña conceptualmente de manera definitiva de los fenómenos del mundo social porque, en su perspectiva material y concreta, las cosas son en sí mismas su contexto, no su pura identidad.

Ahora bien, si la dialéctica no se entiende como un método apriorístico o una realidad instalada en las cosas, sino como un procedimiento

[11] Adorno, "Notas marginales sobre teoría y praxis", p. 166. "El paso a la praxis sin teoría es motivado por la impotencia objetiva de la teoría, y multiplica esa impotencia mediante el asilamiento y fetichización del momento subjetivo del movimiento histórico: la espontaneidad". *Ibid.*, p. 167.

[12] "El activismo es regresivo. Cautivo por aquella positividad que desde hace tiempo cumple el papel de apoyatura para la debilidad del yo, se resiste a tomar conciencia de su propia impotencia. Los que no cesan de gritar "Demasiado abstracto", se empeñan en un concretismo, en una inmediatez no justificados por los medios teóricos de que se dispone. Ello beneficia a la praxis ilusoria". *Ibid.*, p. 175.

para pensar en contradicciones, también es justo advertir que ella misma está ligada irremediablemente a las categorías de toda filosofía de la identidad. Si esto es así, entonces en cierta medida ella resulta también falsa. Para enfrentar este entuerto, Adorno plantea que tal procedimiento de la filosofía negativa "debe corregirse en su proceso crítico, que afecta a aquellos conceptos que ella trata según su forma, como si también para ella siguiesen siendo los primeros".[13]

> Adorno consideraba que su tarea como filósofo era la de socavar el ya vacilante marco del idealismo burgués al exponer las contradicciones que afectaban a sus categorías, y siguiendo su lógica inherente, empujarlas al punto de su autodestrucción. Éste era su objetivo, consumar la liquidación del idealismo desde dentro, y esto era lo que tenía en mente al formular la necesidad, para la filosofía, de una "lógica de la desintegración".[14]

De esta manera, un pensamiento político orientado por esta dialéctica, ante este hecho, lo primero que habría que hacer sería atentar contra la tradición filosófica, esto es: negar toda identidad entre razón y realidad para así acabar con la ilusa pretensión de conciliar el concepto con aquello que representa. Adorno afirmaba que cambiar la dirección de la conceptualidad, volverla hacia lo no-idéntico, era el gozne de la dialéctica negativa.[15] Se renuncia a suponer que el concepto es lo absoluto que atrapa la realidad y se le concibe sólo como una mediación progresiva entre el sujeto y el objeto, en medio de la sociedad irracional en que se encuentran ambos.

Lo segundo que habría que hacer se derivaría de lo anterior, una vez negada la abstracción como forma de conocimiento universal y al

[13] Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 144. "Pensar es, ya en sí, negar todo contenido particular, resistencia contra lo a él impuesto; esto el pensar lo heredó de la relación del trabajo con su material, su arquetipo. Cuando hoy más que nunca la ideología incita al pensamiento a la positividad, registra ladinamente que justamente ésta es contraria al pensar y que se necesita la intercesión amistosa de la autoridad social para acostumbrarlo a la positividad". *Ibid*., p. 29.

[14] Buck-Morss, *Op. cit.*, p. 141.

[15] Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 23.

concepto como una totalidad,[16] la reflexión política surgida de una dialéctica negativa, tendría su raíz en la experiencia vivida de los individuos quienes insertos en una realidad social cosificada, reconocen tal situación y a la vez la rechazan resistiendo intelectualmente desde la no-identidad. Para Adorno, "la capacidad del individuo para rechazar la identificación con el *statu quo*, reconociendo dialécticamente al mismo tiempo su propia dependencia respecto del presente y sus condiciones determinantes, era prerrequisito para la experiencia filosófica verdadera".[17]

Entonces, para una política de esta envergadura, esto es, guiada por la dialéctica negativa, el partido, la vanguardia revolucionaria, el pueblo, la sociedad civil o la conciencia de clase, quedan descartadas como formas orientadoras para la acción trasformadora del mundo. Quedaría comprendido el hecho cuya advertencia enuncia que, después de tanto terror en la historia de la humanidad, la política no puede seguir teniendo puestas sus esperanzas en la totalidad.

Vistas así las cosas, la política rechaza la identidad que el pensamiento le atribuye al objeto por medio de la representación conceptual. Por eso en términos sociales una dialéctica de esta naturaleza puede sacar a la luz, sin aceptarlas ni otorgarles sentido, algunas de las consecuencias de la sociedad irracional (pobreza, exclusión, colonialismo, destrucción ambiental) que el pensamiento de la identidad mantiene ocultas. En este tenor, para una política de este corte, la dialéctica negativa de Adorno debe leerse como un modelo de pensamiento crítico que logra expresar el sufrimiento existente en la historia y como motor para pensar la utopía.

[16] La abstracción como principio de generalización invisibiliza la diversidad, la diferencia, la individualidad de las cosas, seres y la naturaleza. Cuando la abstracción se convierte en práctica real es realmente un peligro para el mundo. En este proceder filosófico, en términos políticos, los individuos son despojados de su vida, al subsumirlos en la totalidad. *Cfr*. Hernández-Pacheco, J. "Abstracción y negatividad. La idea de una dialéctica negativa como crítica del idealismo en Th. W. Adorno" en Thémata, No. 3, Univ. Sevilla, 1986.

[17] Buck-Morss, *Op. cit.*, p. 181.

III. Individuo sufriente y política negativa

La experiencia filosófica verdadera de los individuos que reconocen el estado de cosas actual pero lo rechazan desde una dialéctica negativa, se encuentran irremediablemente con el sufrimiento de sí y otros. Ahí aparece un momento de verdad fugaz que habría que propiciar con la autorreflexión de la dialéctica, porque la teoría se convierte en indispensable para que el anhelo de justicia resista el hechizo de la sociedad capitalista. La experiencia de vida del individuo que sufre, conjugada con una reflexión filosófica de este tipo, puede ser la fuente de una oposición real a la totalidad social que violentamente se impone a los sujetos singulares porque se aleja de toda síntesis afirmativa de lo real. Además, "en el sufrimiento se anuncia la dimensión somática del conocimiento, que impide que éste sea identificado sin más con el pensamiento discursivo. Por esta razón encontramos en el sufrimiento la fuente del desencantamiento del concepto".[18]

El sufrimiento desquebraja el concepto que mediante el discurso trata de hacer coincidir razón y realidad. Pues bien, en esa experiencia se reconoce la no-identidad y es posible tomar conciencia de la irracionalidad del mundo y alguna manera de resistir a él. La negatividad aparece en la reflexión del sufriente en el momento en que el sentimiento de agravio es enriquecido con una política negativa, esto es, con la reflexión que parte de reconocer la falta de libertad propia y el rechazo a cualquier discurso afirmativo del mundo social. La política negativa hace posible comprender que "el sufrimiento es la consecuencia de la escasez, de la represión de la pulsión, de la dominación de clase, de la explotación, de la violencia y de la voluntad de destrucción de la sociedad injusta".[19]

Por esta razón la subjetividad del sufrimiento puede entenderse no sólo por el padecimiento corporal y psíquico del individuo, sino también por la coacción que se ejerce sobre el sujeto desde lo exterior, cosa que él mismo es capaz de percibir y tomar como punto de reflexión política.

[18] Zamora, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, p. 210.
[19] *Ibid*., p. 212.

El sufrimiento es relevante para el conocimiento político porque cuando la experiencia de dolor se reflexiona dialéctica y negativamente, no se reconcilia con la realidad, antes bien desmiente toda teoría de la identidad.

Esta subjetividad es capaz de construir un pensamiento político negativo al descartar, mediante la dialéctica adorniana, una praxis inmediata que pretendidamente supere el estado de cosas, e instala en su reflexión la debida acumulación de fuerzas capaces de transformar el mundo. Para esto, por fortuna, la dialéctica negativa recuerda que los sujetos que estarían dispuestos a la acción política, no están libres de la falsedad que los rodea en la sociedad capitalista, así que apelar a la experiencia de sufrimiento para enfrentar la irracionalidad de la sociedad, podría generar una gramática del agravio pero siempre transitoria y nunca definitiva.

Si es verdad que en la sociedad administrada nadie escapa al fetichismo de la mercancía, entonces no se está exento de "la vida dañada". De ahí que una política negativa siempre deberá estar atenta a esto, porque aunque el sufrimiento puede ser una potencia para estar consciente en medio de la violencia, la vida psíquica dañada vuelve irredimibles a los individuos quienes siguen comportándose de acuerdo a las normas del intercambio de la sociedad capitalista. Como bien lo comprendió Adorno, sería una ilusión suponer que viviendo en un mundo falso, se tendría la representación verdadera del mundo justo.

Adorno también comprendió que a la filosofía "no le queda más que revelarse contra toda forma de olvidar el olvido inevitable que supone esa falsa identidad, asumir el trabajo de la autorreflexión y repensar su propia falsedad, para, si es posible, corregirla".[20] De eso se trata el pensar mediante conceptos pero sin identificarse con ellos; se trata de ir más allá de ellos. Esto ofrece una crítica a cualquier intento de suponer que existen conciencias constitutivas o subjetividades plenas. Por el contrario, no es en una especie de vida lograda donde hay que buscar el momento de verdad o la débil conciliación entre razón y realidad; es en el sufrimiento y el dolor que causa la irracionalidad del mundo capitalista

[20] *Ibid*., p. 216.

donde aparece. La autorreflexión desde una política negativa es fundamental para cualquier intento de praxis porque la pondera ante el estado de cosas que la obstruye.

Una política negativa no rechaza la praxis, antes bien la concibe como necesaria en medio del mundo falso. Pero como Adorno, con el pensar negativo se privilegia la actitud contemplativa como resistencia a la positividad y a las filosofías de la identidad porque se defiende la individualidad de la conciencia humana al rechazar la integración de las subjetividades en una abstracción universal (ciudadano, hombre, sociedad, pueblo, nación).

> El individuo que se opone a la universalidad falsa, por muy débilmente que lo haga, representa de modo utópico la idea de una autonomía y una individualidad, que sólo puede hacerse realidad en una universalidad verdadera como pluralidad realizada y comunicación de lo diferente. Orientarse hacia los individuos, pues, mantiene que cada uno de los individuos ha de querer, sin poder garantizarla, una tal pluralidad y comunicación de lo diferente, incluso deben hacerse responsables de ella, si es que un día ha de ser realidad.[21]

Una política negativa logra constatar que razón y realidad no coinciden no sólo por los terribles sucesos del holocausto nazi o las actuales guerras interminables del imperialismo, sino por percatarse del hecho de que hoy se sigue reproduciendo la cultura que ha provocado dicho terror. Y entonces una política negativa se pregunta cómo seguir viviendo a pesar de esta constatación y cae en la cuenta, como Adorno, que en las sociedades del intercambio no hay lugar para la felicidad.

> La abolición del sufrimiento o su alivio hasta un grado que no se puede anticipar teóricamente, al que no se puede imponer ningún límite, no es cosa del individuo que siente el sufrimiento, sino sólo de la especie a la que sigue perteneciendo aun cuando subjetivamente se emancipa de ella y objetivamente es empujado a la soledad absoluta de un objeto desamparado.[22]

[21] Zamora, "Th. W. Adorno y la praxis necesaria. Prolegómenos a una propuesta de ética negativa", p. 30.

[22] Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 191.

Es por esto que la política necesita de la teoría que le indica los momentos propicios para la praxis, para no precipitarse y generar más dolor y sufrimiento después de la acción política. Lo urgente en la historia humana de la opresión, requiere de una dialéctica negativa porque la sociedad no está organizada en función a la política, esto es, en función de eliminar el sufrimiento, sino a partir de las relaciones de producción que el capitalismo impone. Como la promesa de la felicidad que la filosofía vislumbró resultó un fracaso, la política intenta remediarlo, pero no lo logra porque el sufrimiento que padecen los individuos en el capitalismo no sólo se soporta de manera estoica, sino además de manera resentida. Soportar estoicamente el *statu quo* significa legitimarlo; soportarlo de manera resentida implica practicar la injusticia tal como se ha enseñado a soportarla.

Ante lo falso del mundo, una política negativa aparece irremediablemente de manera melancólica pero no resignada. La teoría que reclama en la conjugación de sufrimiento y autorreflexión, permite vislumbrar la utopía y caminos para la praxis. Pero como Adorno, también habría que reclamar a los individuos de la acción política una "praxis consciente de sus límites y de su complicidad con el *statu quo*".[23]

> Sacar a la luz la impotencia de todo intento de vida justa en medio de lo falso, significa concederle validez sólo en su fragilidad, problematicidad y en su carácter de suplencia. Sin embargo, en cuanto resistencia amenazada contra la inhumanidad existente, contra la pérdida de la autonomía del individuo, esos intentos significan también, "la última posibilidad de formar células humanas en medio de la universalidad inhumana".[24]

Al estar ausente la libertad en los individuos, en la política negativa, la teoría se erige como lugarteniente de cierto momento de verdad. La política negativa entonces es la respuesta a esta falta de libertad y al bloqueo de toda realización de lo político en el mundo administrado. Una política negativa que surge de la conjugación entre el sentimiento de

[23] Zamora, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie,* p. 269.
[24] *Ibid*., p. 270.

indignación ante el agravio y la autorreflexión crítica de ese estado y la situación que lo generó, no tratará de transformar el mundo de manera inmediata, tampoco de fundamentar el bien que supuestamente estaría a la base de toda transformación, intentaría más bien con alguna débil fuerza utópica, detener la barbarie.

Palabras finales

En algún lugar John Holloway ha expresado que la dialéctica de Adorno "es la única forma de pensamiento adecuada a un mundo erróneo".[25] Este dicho ya es antidialéctico y se acerca más al pensamiento unidimensional que a la dialéctica negativa. Por el contrario, en este trabajo argumento que la dialéctica negativa es un camino, no él único, para resistir al mundo positivo y las filosofías de la identidad desde una política. Esta política es negativa porque al estar orientada por la dialéctica adorniana, acepta el fracaso de la política en su intento de organizar la vida social y apuesta por pensar políticamente lo no-idéntico como resistencia a la coacción del *statu quo* y la posibilidad de una praxis futura. En ningún momento se postula como "única forma del pensamiento".

También, existen quienes creen que el punto de partida de la dialéctica de Adorno "es el fracaso político-teórico del marxismo ortodoxo".[26] Reducen el trabajo de Adorno a esta idea y limitan el pensamiento dialéctico a este hecho. Pero en general la política y la teoría, sea marxista, liberal, republicana, anarquista o demócrata, hasta ahora ha fracasado. Todas sucumbieron al pensamiento de la identidad. No lograron derrotar las bases que sostienen a la sociedad del intercambio y con ello dejaron que creciera el sufrimiento y la barbarie.

La política negativa que aquí se esboza, intenta recuperar no sin dificultad, la representación de la realidad social a base de fragmentos,

[25] *Cfr*. Holloway, Matamoros y Tischler (Coords.), *Negatividad y Revolución: Theodor W. Adorno y la Política*.

[26] *Ibid*.

de destellos de verdad que hagan recordar que es posible aspirar a la transformación del mundo. La experiencia filosófica verdadera, expresada en el sufrimiento y reflexión dialéctica, es uno de los caminos que la política negativa tendría para aspirar, alguna día, a dicha trasformación.

Por lo que toca al ejercicio de esta experiencia, esta política negativa, como filosofía, se enriquecería bastante si conjugara sus reflexiones con los datos recabados por la antropología, psicología y sociología, a propósito de las bases sociales, psíquicas y culturales del sufrimiento o el agravio que generan sentimientos de injusticia. Con ello sostengo que la experiencia de sufrimiento y agravio como parte de la base de una política negativa, tendrían que ser descubiertos y explicados históricamente por las ciencias sociales. Un ejemplo de ello lo ofreció Barrington Moore quien "mostró evidencias para sostener la idea de que *sí* existe algo que podría denominarse como un sentimiento de injusticia recurrente y panhumano, que surge de la combinación de necesidades de la naturaleza humana innata con los imperativos de la vida social".[27] Estos datos serían una plataforma empírica desde la cual, se fortalecería la autocrítica de la que más arriba hemos hablado.

En buena medida una política negativa se vería beneficiada con los datos empíricos como los que aportó Moore, porque el contenido y la tarea de toda reflexión crítica sería más robusta. Esto es, si por ejemplo, en términos empíricos tenemos datos sobre las formas sociales para evitar la rebelión ante los agravios, como la destrucción de la propia estima, la privación material, saturar la cultura con cosmovisiones fatalistas de la condición humana, sean religiosas o no, la destrucción de los lazos sociales para fragmentar a los oprimidos, por lo común la conclusión natural sería que "para cualquier grupo oprimido, la primera tarea consiste en sobreponerse a la autoridad moral que sostiene la causa de su sufrimiento, y así crear una identidad política efectiva".[28]

Pero esto no es tan natural ni mecánico, tanto para Moore como para una política negativa es claro que el sufrimiento y el dolor no es

[27] Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, p. 84.
[28] *Ibid*., p. 94.

razón suficiente para que las clases dominadas pasen del sentimiento de agravio a la rebelión o a una praxis revolucionaria. Una política negativa orientada por la dialéctica de Adorno llevaría a la conclusión que la supuesta autonomía moral de los indignados, no es una respuesta satisfactoria a las causas del sufrimiento porque tal autonomía por lo común es ficticia. En un sistema total como el capitalismo, "los seres humanos pueden tener la fuerza de sus convicciones y también la voluntad de enfrentar las abrumadoras presiones sociales y al mismo tiempo, se pueden comportar de manera cruel y opresiva".[29]

Por ello el dato empírico de las ciencias sociales sería de gran ayuda a la política negativa porque le advertiría cuan equivocado o cuánta razón se tiene, cuando se estima que ha llegado el momento de la transformación social. También sería un referente para los individuos que en su comunicación de experiencias de sufrimiento y reflexión negativa, creerían haber conquistado la representación de la realidad con sus conceptos compartidos. Sin embargo, tales datos empíricos no podrían ser la fuente de voluntad de verdad y anhelo de reparación del mundo, tendrían que estar mediados por la experiencia filosófica verdadera que aporta la política negativa que se ha expuesto en este trabajo.

Bibliografía

Adorno Th. W., *Actualidad de la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1991.

_____, "Notas marginales sobre teoría y praxis", en *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

_____, *Dialéctica negativa*, obra completa, 6, Madrid: Akal, 2008.

Baselga Sánchez José Félix, "Identidad y diferencia: la crítica de la razón de Theodor W. Adorno", Tesis doctoral, Universitat de València, Servei de Publicacions, 2009.

Buck-Morss Susan, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México: Siglo XXI, 1981.

[29] *Ibid*., p. 97.

Cabot Mateu (Ed.), *El pensamiento de Th. Adorno: balance y perspectivas*, palma: Ediciones UIB, 2007.

Claussen Detlev, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Universidad de Valencia. 2006.

Hegel G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Tomo I, Buenos Aires: Ediciones Solar/Librería Hachette, 1968.

Hernández-Pacheco J., "Abstracción y negatividad. La idea de una dialéctica negativa como crítica del idealismo en Th. W. Adorno" en *Thémata*, No. 3, Univ. Sevilla, 1986.

Holloway John, Fernando Matamoros Ponce y Sergio Tischler Visquerra (Coords.), *Negatividad y Revolución: Theodor W. Adorno y la Política*, Buenos Aires: Herramienta, y UAP, Puebla, 2012.

Jameson Fredric, *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Moore Barrington, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México: UNAM, 1996.

Tafalla Marta, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona: Herder. 2003.

Teimil Iván, "Emancipación y potencial constructivo del concepto en la Dialéctica Negativa de Adorno" en Mateu Cabot (Ed.), *El pensamiento de Th. Adorno: balance y perspectivas*, Palma: Ediciones UIB, 2007.

Rius M., *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Barcelona: Laia, 1985.

Schwarzböck Silvia, *Adorno y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2008.

Wiggershaus Rolf, *La Escuela de Fráncfort*, México: FCE/UAM-Iztapalapa, 2010.

Zamora José A., "Th. W. Adorno y la praxis necesaria. Prolegómenos a una propuesta de ética negativa", en *Enrahonar Quaderns de Filosofía*, Universitat Autònoma de Barcelona, núm. 28, 1997.

_____, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta, 2004.

10. Teoría crítica desde la nada
Aproximaciones educativas y psicológicas

Christian Omar Bailón Fernández

Introducción

La nada ha permeado de manera multiforme el devenir humano. Históricamente, ya sea por su ocultación, encriptación o demarcación, la nada ha supuesto un estado incómodo, pues su aceptación enturbia y cimbra de forma y fondo las estructuras preconcebidas, al atentar contra las formulaciones en las que se encuentra sostenida nuestra cosmovisión occidental de la verdad y por tanto de lo real.

La nada se presenta inconcebible por su infinitud e inenarrable por nuestra configuración cognoscitiva, ya Kant proponía que no conocemos el en sí de las cosas sino sólo su acaecer fenoménico, en razón de ello es posible suponer que de lo nouménico deriva ese espacio primigenio y ambivalente que siempre acontece al hombre. Schopenhauer, por su parte, suponía a la voluntad como el movimiento esencial que estructura de manera velada las representaciones que nosotros percibimos, el principio de la causalidad hace mella de esta forma sosteniendo un mundo informe y desterrado que es sustento del despliegue universal presentándose ante nosotros como algo que es, sin ser nada que sea. Siguiendo esta línea, a aquella incertidumbre que nos acontece y que dinamiza al mundo

de manera subterránea se le ha caracterizado como inconsciente, noúmeno, voluntad, caos, poder, entre otros. Siendo ello, a propósito de la nada, lo que establece claramente la condición originaria de aquello que se representa en última instancia como algo que "es no siendo",[1] definición apropiada a la nada al corresponder de manera precisa con sus características.

De modo que, aunque la nada se conciba ingenuamente como inocua, participa de todo aquello que se escapa a la simbolización humana y que por ello expone como necesario ese "motor inmóvil", que, tras bastidores, aporta los elementos para el teatro de la vida, demostrando de manera contundente su capacidad de influencia en función de la experimentación de sus representaciones existenciales, siendo así que su carácter enigmático no la excluye del mapa, sino al contrario, la afirma rotundamente en sus consecuencias, siendo ello suficiente para considerar seriamente su inmersión reflexiva.

En este entendido, cabe destacar que a lo largo de la historia del pensamiento humano pocas teorías filosóficas han siquiera abordado y mucho menos confrontado la perspectiva desde la cual se ha estructurado todo el pensamiento occidental como lo ha hecho la Teoría Crítica, señalando sus características, demostrando sus flaquezas y contradicciones. Este enfoque filosófico invita de manera álgida a revelar lo que se encuentra excluido ó segregado, la otredad que emerge en todo aquello que se escapa a la parametralización excesiva de la condición ideológica dominante, y por ello, cuestión que abordaremos a fondo más adelante, la argumentación implicada en este embate afirma a la nada como alternativa antitética del ser con gran relevancia dentro de este paradigma.

Desde esta perspectiva, se puede entender la lógica subyacente a los sistemas sociales occidentales, como el resultado del proyecto histórico de la modernidad. Cuestión que supone entender la realidad social como un escenario en donde se promueve la priorización de ciertos parámetros de racionalidad a partir de su valoración productiva, de

[1] Sevilla, *Contemplar la nada*, p. 163.

manera que tal configuración racional resulta en el control de la realidad que significa en la construcción de mecanismos de cuantificación y objetivación como principios rectores.[2]

A raíz de ello, si las construcciones culturales dominantes de significado actuales preconizan la estructuración del análisis costo-beneficio, es decir, operan a través de parámetros interaccionales dirigidos estrictamente en función de beneficios tangibles y concretos, por este mismo principio de reducción lógica quedan restringidos caminos diversos de subjetividad, la realidad reducida a este orden parecería dejar un espacio limitado de posibilidades en la medida en que existen dimensiones sociales y humanas que no se agotan en el objeto, por ejemplo, la conceptualización de la realidad a partir de los sujetos que la construyen.[3]

Como se ha propuesto, la cultura occidental se encuentra fundada a partir de la primacía del ser sobre la nada, y esta preponderancia que surge de la cosmovisión occidental, ha supuesto una focalización en el mundo observable y tangible. De esta postura ontológica dominante surge la racionalidad técnica como herramienta legitimadora, de manera que la metafísica emanada de tal perspectiva supuso la negación estructural de la nada.[4] Esta metafísica tendiente al ser sitúa al mundo tangible como sinónimo de lo absoluto, y siendo extensiva esta cosmovisión de la perspectiva cultural estructurada lingüísticamente, el espacio social de significado se encuentra restringido de facto a este margen. Esta omisión culmina configurando un universo personal de horror a la nada y sus manifestaciones subjetivas: el vacío, la ambivalencia, el caos y la incertidumbre, entre otras.

Derivado de esta conclusión, entonces, existe un problema epistémico en la metonimia sociohistórica de asemejar control con verdad. La configuración positivista del concepto de verdad y realidad supone que de lo que se tiene control se sabe su verdad, que en la medida en que es posible

[2] *Cfr*. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 1993.

[3] *Cfr*. Zemelman, *Configuraciones críticas. Pensamiento epistémico sobre la realidad*, 2011.

[4] Sevilla, *Op. cit*., p. 151.

conceptualizar desglosado y funcionalmente un fenómeno se conoce su veracidad,[5] y sin embargo, desde una perspectiva negativa la idea del control demarca una violencia contra la realidad al aprisionar su totalidad a nuestros marcos errabundos.

La nada y la teoría crítica

Esta propuesta conlleva ciertas conclusiones importantes, si el pensamiento que supuso al ser como algo alcanzable ineluctablemente, en la posición de que el hombre tiene capacidad de conocer lo absoluto, terminó por conceptualizarse como pensamiento positivo, en razón de que busca aquello que "es", que se encuentra afirmado en la materia, entonces, la propuesta de la escuela de Frankfurt de recurrir a un pensamiento negativo aparece como una figura antitéticamente equivalente, pues al reivindicar la crítica en un papel activo que no se absorbe en la aceptación de lo dado fundamenta que "la crítica ético-material inaugura el pensamiento negativo".[6] Ello significó un punto álgido para la constitución de un pensamiento orientado a lo posible desde lo negado.[7]

Se propone que la caracterización pormenorizada de esta comprensión del mundo supuso un pensar desde la nada, en la medida en que su movimiento es potencia desde la negación del ser que facilita el espacio naciente para el surgimiento de horizontes diversos, alternativos, para la alteridad, reconociendo que, aunque la nada no es la negación del ser, sí es aún más originaria,[8] tal movimiento crítico es tan conducente hacia la nada, que de su culminación surge la trascendencia de lo simbólico. La crítica dialéctica supone una metacognición que culmina en lo contemplativo, ó dicho de otro modo: "lo místico es lo crítico conducido

[5] *Cfr*. Pániker, *Aproximación al origen*, 2001.
[6] Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 13.
[7] *Cfr*. Marcuse, *El hombre unidimensional,* 1993.
[8] *Cfr*. Heidegger, *¿Qué es la metafísica?*, 2000.

hasta su límite",[9] recuerda esta reflexión el aforismo de Wittgenstein: "De lo que no se puede hablar hay que callar".[10]

Por ello la propuesta histórica promovida por la Escuela de Frankfurt al permitir comprender una forma actitudinal que engloba la manera en que surge la dinámica existencial de las sociedades actuales, plantea una conclusión contundente: la parametralización del pensamiento en clave instrumental que se ha llamado positiva, supone frente a la globalidad una coacción fragmentaria de la subjetividad, como propusiera Mario Teodoro Ramírez:

> Bajo el dominio de la forma del pensamiento científico, se asumió que todo el problema de la vida práctica se resolvía poseyendo y aplicando un saber objetivo, contundente y definitivo…el saber se convierte en "objeto" (de posesión, de identificación), y la práctica se reduce a "práctica instrumental", y como tal, adviene "criterio" único de la vida humana. Pareciera que el mundo moderno –en su ciencia, en sus formas de organización política y social, en su regularidad cotidiana—padece de una profunda *desconfianza* ante el ser humano concreto.[11]

Este pensar instrumental ó positivo supone un pensamiento reiterativo,[12] pues como la palabra lo dice supone únicamente una actitud descriptiva del mundo y la vida, el hombre es un ente pasivo y un observador ajeno que conoce la realidad. En este sentido el individuo es un *stultus* que es: "quien deja entrar a su mente todas las representaciones que ese mundo externo puede ofrecerle. Representaciones que acepta sin examinarlas, sin saber analizar qué representan…disperso en el tiempo…quien deja que su vida pase"[13], a diferencia de un pensamiento disruptivo ó negativo en donde el recurso crítico del individuo supone la activación de su subjetividad en el movimiento interno de ir más allá

[9] Pániker, *Op. cit.*, p. 282.
[10] Wittgenstein, *Tratactus lógico-philosophicus*, p. 277.
[11] Ramirez, *De la razón a la praxis*, p.70.
[12] *Cfr*. Villoro, *El poder y el valor*, 2006.
[13] Foucault, *La hermeneútica del sujeto*, pp. 135-136.

de la lógica dominante[14] y sumergirse en las fauces de lo que significa sí mismo y el mundo.

La nada y la subjetividad

En el entendido ideológico actual de nuestra sociedad, la priorización del ser frente a la nada se representa mediante la individualidad por la vía del apego al yo[15], de modo que toda forma subjetiva que suponga una superación ó un desprendimiento de la lógica condicionada, es posible entonces mediante un movimiento desde la nada que supondría su parcial trascendencia.

Por tal cuestión, la obsesión occidental que se observa en el apego al yo, está determinada por la necesidad de control revisada anteriormente. Esta urgencia puede observarse como un delirio narcisista ó una exacerbación yoica, en la medida en que tal búsqueda de control ó dominación intenta adecuar la realidad a la propia mirada, y en la medida en que la egolatría se relaciona directamente con el control, la antítesis del culto al ego supone su superación parcial y por ende la supresión de la necesidad concomitante de control que resulta en la aceptación del caos y por ende de las asimetrías subjetivas de la nada. De esta desestructuración del ser deviene:

> La necesidad de una visión de la relación de alteridad distinta a la de la ontología griega, a la del ser de Parménides, a la del cogito cartesiano, a la del absoluto de Hegel. Para entrar en una relación no alérgica con el otro, para que el poder no sea la explicación última, para situarse más allá de la violencia, para descubrir el secreto del amor y del erotismo, es necesario romper la inmanencia del ser, el primado de la ontología sobre la metafísica.[16]

[14] *Cfr*. Zemelman, "De la necesidad de decir lo que decimos: lo desconocido como nombre", en Cassigoli, R. y Turner, J., *Tradición y emancipación cultural en América Latina*, 2005.

[15] Sevilla, *Op. cit*., pp. 282-288.

[16] Mèlich, "La respuesta al Otro. La caricia", en Larrosa, J. y Pérez de Lara, N., *Imágenes del otro*, p. 154.

Ello es posible desde el reconocimiento de que la misma autocrítica de la lógica resulta en la constitución de la dialéctica,[17] y tal autocrítica de la lógica como se ha propuesto anteriormente es una contemplación de la nada, desde el momento en que supone una resquebrajamiento lucido que trasciende lo simbólico. Por ello desemboca en una aproximación al origen,[18] entendido lo originario como una apertura hacia la condición primigenia de sí mismo lo cual adviene en autoconocimiento, planteamiento que infiere y concluye en que el resultado de la capacidad para contemplar la nada es la liberación por vía la trascendencia parcial del yo, de lo simbólico y de la apertura a lo posible a partir de la superación de lo condicionado.

Esta problematización desemboca en la noción del hombre como "el ser negativo que es únicamente en la medida en que suprime el ser".[19] Lo cual implica que su humanización depende de que suprima en clave negativa la construcción que han hecho de él, la construcción de sí depende de la deconstrucción de su ser condicionado, todo ello implicado en el proceso de subjetivación humana que es a la misma vez, como hemos visto anteriormente, un proceso de liberación desde la nada que se hace ser.

La subjetividad, la nada y la educación

La indagación en la relación entre subjetividad y educación encuentra un tercer elemento convergente y mediador que es la ética, puesto que en la medida en que la ética propone la construcción de sí a través de la reflexión y esto es el desarrollo subjetivo, la educación supone el espació dialógico para constituir tal posibilidad reflexiva. De tal manera la educación generadora de una inquietud crítica, de introspección, posibilita la humanización. Y en función de que el objetivo de la educación es

[17] Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, p. 97.
[18] *Cfr*. Pániker, *Op. cit*., 2001.
[19] Debord, *La sociedad del espectáculo*, p. 79.

esta realización humana, en ello funge su fin ético, a este respecto Mario Teodoro Ramírez propone:

> Por medio de la reflexión se nos revela nuestra capacidad y condición de sujetos autónomos, nos empezamos a construir como sujetos éticos, descubrimos entonces, como decía Spinoza, nuestra "potencia de actuar", nuestra libertad; ahora, aquello que somos y podemos ser depende de nosotros, de lo que queremos ser. Se abre, así, en el orden de la moral establecida lo que Foucault llama el espacio de las "prácticas de sí": el sujeto ya no es un dato, un elemento de las relaciones establecidas, él es un "efecto", el resultado de un proceso inmanente; ha de construirse a sí mismo y por sí mismo.[20]

Por el contrario entonces, la irreflexividad supone cierto tipo de asfixia y de su apertura nace el cuidado de sí que es resultado de la máxima ética socrática: conócete a ti mismo. La articulación de la lógica educativa de este modo abona a la construcción de la subjetividad humana ya anteriormente mencionada liberadora, y en función de que tal educación en su praxis significa la configuración de un espacio para el ejercicio y desarrollo de las tecnologías de sí, propone el descubrimiento de la alteridad y de la intersubjetividad, puesto que "el ser no puede *ser* más que siendo-los-unos-con-los-otros, circulando con el *con* y como el *con* de esta co-existencia singularmente plural".[21] El ser que se reconoce y en tal reconocimiento se delimita a sí mismo frente al mundo, reconoce también a los otros.

El acto educativo se refleja en esta intersubjetividad abordada, y en la medida en que busca posibilitar la construcción ético-subjetiva, no puede colocar en el centro de la importancia pedagógica la transmisión de conocimientos que pueden ser instrumentalizados por la sociedad con el dominio de técnicas pedagógicas,[22] pues de este modo, la forma

[20] Ramírez, "La autocreación. Para una ética de la creación y una ética de la existencia", en Herrera, R., *Hacia una nueva ética*, p. 114.

[21] Nancy, *Ser singular plural*, p.19.

[22] *Cfr*. Giroux, *Los profesores como intelectuales: Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*, 1997.

de pensamiento sería sustituida por ideas estereotipadas. El resultado de ello sería una deficiencia en la capacidad para el desarrollo de la subjetividad y pensamiento que imposibilitarían la interrogación reflexiva, la independencia intelectual y el disenso razonado orientado hacia prácticas transformadoras.[23]

De esta reflexión se deduce que la construcción de espacios que promuevan una arqueología de la subjetividad, que contengan en sí los elementos dialógicos emergentes para una deconstrucción y reconstrucción de ángulos práxico-reflexivos dirigidos al re-empoderamiento ético del sujeto resultan en espacios pedagógicos que buscan la trascendencia de lo simbolizado. Promoviendo así, una enseñanza que busca ir más allá de lo ya significado, y dar posibilidad, a través de la contemplación de la nada a dar forma a lo informe, dar voz al silencio y enseñar lo inenseñable como espacio de posibilidades: "Romper la tendencia a cosificar la realidad como simple externalidad, que envuelve a los sujetos de manera inexorable, para concebirla como una constelación de ámbitos de sentidos posibles".[24]

La subjetividad, la nada y la psicología

A lo largo de la reconstrucción de los conocimientos en salud mental, es posible encontrarse ante relaciones intrincadas sobre su significado. A saber de época, la necesidad cada vez más como exigencia planetaria de integración[25] exige una postura irreducible. El ser humano no es más sólo un ser parlante, ser sentiente, un organismo, un sistema interactivo ó un ente conductual. El reduccionismo científico parece cada vez más criticable frente a la intricada brecha que constituye la globalidad analítica, y por ende, la segregación de los conocimientos no parece admisible más. Esta necesidad conduce a la integración y a la complejidad de una

[23] *Cfr*. Freire, *La educación como práctica de la libertad*, 1997.
[24] Zemelman, *Necesidad de conciencia*, p. 9.
[25] *Cfr*. Morin, *El paradigma perdido*, 2005.

mirada más amplia proponiendo nuevas reglas del juego respecto al método, invitando a una actitud de apertura, diálogo y tacto frente a la construcción del conocimiento.[26]

Este compromiso en el estudio de la salud mental no es la excepción, desde esta perspectiva surge la crítica a la constitución de un margen de salud mental sustentado a través del discurso de la normalidad estadística, haciendo surgir una propuesta que responde que la construcción axiológica que supone el desarrollo histórico de las sociedades y los individuos tiene exigencias valóricas mucho más puntuales en aras de una sensibilidad humanizante.[27]

A partir de esto se propone situar la condición de salud humana desde criterios subjetivadores. Comprender que el crecimiento ó desarrollo psicológico tiene como significado intrínseco que los individuos puedan generar construcciones integradoras desde sus cogniciones, afectos y conductas sobre la realidad interior y exterior es promover una mirada aterrizada a la salud mental desde una perspectiva contextual sobre aquello que en relación global obtiene una significación positiva.[28]

Siendo entonces que de ello se entienda que una vida integrada implica la capacidad de asumir la complejidad, lo cual supone no sólo la capacidad adaptativa del individuo hacia la funcionalidad del *statu quo*, sino como hemos visto anteriormente, también la capacidad transformativa que se traduce en una subjetividad refinada. El desarrollo individual supone la integración de los elementos que constituyen la globalidad humana, y su parte contraria, la alienación, significa el detrimento de las capacidades transformativas del individuo para sí mismo y para su realidad:

> La alienación del hombre…en cualesquiera de sus formas, expresa la incapacidad de éste para seguir sus necesidades más auténticas, aquellas que conducen a su crecimiento. El hombre enajenado responde irracional y compulsivamente a

[26] *Cfr*. Gadamer, *Verdad y Método*, 2001.

[27] *Cfr*. Fromm, *Del tener al ser*, 2011.

[28] *Cfr*. Romero, "Crecimiento psicológico y motivaciones sociales", en Montero M., *Construcción y crítica de la psicología social*, 1994.

> necesidades que de forma despersonalizada se imponen a su individualidad y que por la propia pobreza de su personalidad, desarrollada en un medio enajenante, no puede trascender.[29]

El reconocimiento de ello implica bienestar que a su vez redunda en salud mental en la medida en que se manifiesta en las diversas dimensiones que componen en la globalidad humana una visión integral, de interdependencia, en el trato hacia sí, en el trato hacia el otro y lo Otro, y este reconocimiento es posible sólo en la medida en que el hombre tiene conocimiento de sí, de forma que su autocontemplación, desde donde brota el reconocimiento de su subjetividad existencial y simbólica, supone una mirada trascendente desde la nada que somos. Esta resolución funge como un desapego autocreativo, apertura al silencio interno que culmina en donde surge un contacto auténtico, pues como propusiera Heidegger "La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano…no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser."[30]

Como conclusión a este análisis, cabe destacar la marcada relación existente entre la teoría crítica y la reflexión sobre la nada por vía de la confrontación a las diferentes estructuras que han impuesto una cosmovisión metafísica condicionante que apremia al ser y desdeña las manifestaciones de la nada, suponiendo ello, frente a la teoría crítica, un resquebrajamiento de origen elaborado como dialéctica negativa, de forma que, en este sentido, de su reconocimiento se argumenta el espacio de liberación que habilita a la posibilidad y la transformación desde el camino de la subjetivación que surge de esta inmersión y reflexión originaria, en tanto que, entonces, desde su comprensión, nace la importancia de la elaboración de tecnologías educativas y psicológicas que a la par de proponer una reestructuración de perspectivas que amplíen y enriquezcan al sujeto, supongan la apertura y búsqueda de conocimiento como horizonte perenne hacia la totalidad.

[29] González, "Personalidad, sujeto y psicología social", en Montero, M., *Construcción y crítica de la psicología social*, p. 156.

[30] Heidegger, *Op. cit.*, pp. 101-102

Referencias

Adorno, Theodor, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento.* Barcelona: Planeta-Agostini, 1986

Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*. Chile: Ediciones Naufragio, 1995.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión.* Madrid: Trotta, 2006.

Foucault, Michel, *La hermeneútica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008

Freire, Paulo, *La educación como practica de la libertad*. México: Siglo XXI, 1997.

Fromm, Erich, *Del tener al ser*. España: Paidós, 2011.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

Giroux, Henry, *Los profesores como intelectuales: Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje.* Barcelona: Paidós, 1997.

González Rey, Fernando, Personalidad, sujeto y psicología social. En M. Montero (Coord.). *Construcción y crítica de la psicología social* (pp. 149-176). España: Antrophos, 1994.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus, 1993.

Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica?.* Madrid: Alianza, 2000.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional.* México: Editorial Planeta, 1993.

Mèlich, Joan-Carles, "La respuesta al Otro. La caricia", en Larrosa y Pérez de Lara (comp.), *Imágenes del otro*, Barcelona: Virus-editorial, 1997.

Morin, Edgar, *El paradigma perdido.* Barcelona: Kairós, 2005.

Nancy, Jean-Luc, *Ser singular plural.* Madrid: Arena Libros, 2006.

Pániker, Salvador, *Aproximación al origen.* Madrid: Kairós, 2001.

Ramirez, Mario Teodoro, *De la razón a la praxis*. México: Siglo XXI, 2003.

Ramirez, Mario Teodoro, La autocreación. Para una ética de la creación y una ética de la existencia. En Herrera, R. (coorda.), *Hacia una nueva ética.* México: Siglo XXI, 2006.

Romero, Oswaldo, Crecimiento psicológico y motivaciones sociales. En M. Montero (Coord.). *Construcción y crítica de la psicología social* (pp. 189-232), España: Antrophos, 1994

Sevilla, Héctor, *Contemplar la nada: Un camino alterno hacia la comprensión del Ser.* México: Plaza y Valdés, 2012.

Villoro, Luis, *El poder y el valor.* México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Wittgenstein, Ludwig, *Tratactus lógico-philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2008.

Zemelman, Hugo, *Configuraciones críticas. Pensamiento epistémico sobre la realidad.* Mexico: Siglo XXI Editores, 2011.

Zemelman, Hugo, De la necesidad de decir lo que decimos: lo desconocido como nombre, en Cassigoli, R. y Turner, J (coords.), *Tradición y emancipación cultural en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 2005.

Zemelman, Hugo, *Necesidad de conciencia.* Madrid: Antrophos, 2002.

11. No-ente y abandono de ser
Dos aspectos del despliegue de la nada en Martin Heidegger

Ángel Xolocotzi y Vanessa Huerta

I. Introducción

Tal como lo recuerda Gadamer, "el término existencial era casi una palabra de moda a finales de los años veinte. Lo que no era existencial, no contaba."[1] Pero ¿a qué se debió la reintroducción de dicho concepto en el vocabulario filosófico de ese tiempo? No podemos explicar este acontecimiento apelando a su constante utilización en los círculos filosóficos y literarios, cuando en realidad se trataba de una palabra hace tiempo conocida. Su reactivación se debió, en todo caso, a la traducción y difusión de las obras de Kierkegaard pero, sobre todo, al recibimiento de una época que padecía las consecuencias culturales y sociales de la primera guerra mundial.

La crisis de la fe en la ciencia y el progreso, la "humanización" y "politización" del mundo, la experiencia del sinsentido y despropósito de la vida, y el sentimiento de una existencia arrojada al mundo sin propósito alguno; serán los temas más frecuentados en la filosofía y en

[1] Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 15.

la literatura europea de los años 20´s. De hecho, la razón por la que frecuentemente se sitúa la ontología fundamental de Martin Heidegger dentro del marco existencialista, reside en que ambas tendencias toman como punto de partida la condición arrojada de la existencia humana, asociada, a su vez, a temas como la contingencia, la libertad, la angustia, la nada, la nausea, la culpa, la resolución, la conciencia y la muerte. Más aún, para Gadamer "se podría continuar al infinito y mostrar en qué medida el pensamiento filosófico que se condensaba en el concepto de existencia era expresión de una nueva forma de estar expuesto, de un sentimiento existencial que se extendía por todas partes."[2]

Por otro lado, la reactivación formal del concepto "existencia" en terreno estrictamente filosófico, surgió como ruptura con el idealismo alemán, y como reacción ante la invalidación del problema existencial en el tratamiento de la cuestión ontológica. Efectivamente, al definir "lo 'real' como la 'unidad devenida inmediata de la esencia y la existencia, de lo interno y lo externo'", Hegel terminó por difuminar la sutil línea que separaba la generalidad de la esencia de sus concreciones particulares. Y lo llevó a cabo de tal manera que, al interior de su sistema, ya no fue posible aplicar tal distinción para aquello que existe "verdaderamente", es decir, para aquello que es "real" en un sentido inminente.[3]

Todavía con un pie dentro del idealismo, Schelling se encargará de denunciar las dificultades que conlleva esta supresión, inaugurando con ello un giro al interior de la filosofía posthegeliana, que luego será completado por Kierkegaard. Este movimiento divergente se caracterizará por marchar en la dirección contraria al pensamiento formal, poniendo la existencia y la libertad humanas antes que cualquier racionalismo esquemático. Precisamente por ello, en lugar de incorporarse a la misma entonación sesuda y docta que la reflexión de su tiempo había alcanzado, Kierkegaard responderá a la necesidad histórica de pensar la existencia sin recurrir al tratamiento conceptual o al sistema filosófico. A su parecer, este ámbito no puede ser tomada como el nuevo objeto de estudios,

[2] Gadamer, *Op. cit.*, p. 21.

[3] Löwith, K. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, p. 8.

porque el auténtico pensar no consiste en comenzar a hablar "filosóficamente" sobre temas que ya han sido abordados de manera biológica o sociológica. En estricto sentido, lo único que se puede hacer es "discutir de modo existencial y así practicar la filosofía."[4]

Al seguir estas exigencias al pie de la letra, Kierkegaard descubrirá que en realidad es "nada" aquello que sostiene la existencia, se trata de un *factum* sin fundamento, de un abismo ante el cual, el hombre se entrega a la más transparente *pasión* del existir, a un *pathos* desenfrenado que *ignora su procedencia y su finalidad*. No obstante, debido a su profundo compromiso con el espíritu religioso, en lugar de dar continuidad al estudio de este hallazgo fundamental, preferirá recurrir a la fe para contrarrestar la sensación de la nada y la certeza de la muerte. Sólo así "el individuo ya no se sienta ante la nada sino ante Dios", y únicamente de este modo "el hombre puede convertirse 'en nada' en un sentido positivo."[5] No así ocurrió con la siguiente generación de pensadores, que obligados por las propias circunstancias, se dieron a la tarea de tematizar la existencia humana desde su fáctica desnudez, sin recurrir a ningún otro elemento que no fuese el abismo en el que se encuentra suspendida. Por ello, no sorprende que planteamientos tan distintos como los de Camus, Jaspers, Sartre, Marcel, Bultmann y Heidegger hayan sido englobados bajo el influjo de la así llamada *filosofía existencial*; y que el público en general se haya aventurado a leer la ontología fundamental como si se tratara de una obra existencialista.

En los escritos de Sartre, Heidegger y Jaspers[6] se delinea de mejor manera tanto la afinidad temática de orden existencialista como el temple "arrojado" de la época, aunque, ciertamente, desde perspectivas

[4] Löwith, *Op. cit*., p. 11.

[5] Löwith, *Op. cit*., p. 13.

[6] Löwith, *Op. cit*., p.17. Ese mismo *pathos* condujo al Jaspers de los años treinta a "desplazar en un lugar secundario el concepto existencia y en devolver la prioridad a la razón." Por otro lado, la *Carta sobre el humanismo* "fue una renuncia formal al irracionalismo del *pathos* existencial que anteriormente había acompañado el efecto dramático de su propio pensamiento, pero que nunca fue su auténtica aspiración." Gadamer, *Op. cit*., pp. 16 y 25.

totalmente distintas. Mientras que a Sartre le interesaba exaltar la experiencia *nadeante* de un hombre sin atributos, que no puede compensar sus carencias ni llegar a la plenitud final porque se trata de un ser expuesto a la contingencia; Jaspers acentuaba el carácter de situación límite propio de experiencias como la muerte o la culpa, que al romper con la estructura de las relaciones sociales y los comportamientos cotidianos, saca a relucir lo que uno es y cómo uno es verdaderamente. Heidegger por su parte se concentrará en problemas que él mismo denomina ontológicos, más no por subestimar las preocupaciones de tipo óntico, sino, porque como el mismo lo declara, su "misión" en la historia del pensar será regresar una y otra vez al problema metafísico por antonomasia: el problema del ser.

Ahora bien, dado que Heidegger fue muy cuidadoso al separar la pregunta ontológica de sus posibles tratamientos ónticos, cabe preguntarse ¿por qué no pudo prescindir del uso de este concepto, tan habitual entre sus contemporáneos existencialistas? ¿Acaso se trata del mismo fenómeno? Aunque el hallazgo fundamental del *fondo nadeante* se convertirá en uno de los elementos más importantes tanto para la propuesta de existencialista como para la ontología fundamental; el papel que desempeña al interior de cada postura es radicalmente distinto. Mientras que para Heidegger la nada nos abre el paso hacia una experiencia más originaria del ser de los entes; para la corriente existencialista representa la posibilidad de repensar la existencia humana desde sí misma y por sí misma, sin recurrir a fundamentaciones de ningún tipo.

Un esfuerzo conjunto llevado a cabo en dos ámbitos: esa relación parece haber entre la ontología fundamental y el existencialismo. Sin embargo, Heidegger insistirá en separar su *Ser y tiempo* de las corrientes filosóficas de la época, porque a pesar de haber logrado romper con la ontología clásica, seguían pensando en términos metafísicos. El error del existencialismo reside, precisamente, en no someter a la crítica y el análisis los conceptos con los que trabaja, como si desde siempre se tratara de lo mismo, en el mismo sentido y en la misma dirección. Con este señalamiento Heidegger no pretende negar la radicalidad a la propuesta existencialista, sobre todo en su versión sartriana; pero tampoco

deja pasar por alto que su intento de repensar al hombre a partir de la nada, apenas alcanza a librarnos de la metafísica en sentido especulativo. Más aún, al preguntarse por la determinación esencial del hombre sin un planteamiento previo en torno a su verdad, no sólo el existencialismo, también la antropología y el humanismo pisan suelo metafísico sin darse cuenta. "Todo ocurre como si el signo «hombre» no tuviera ningún origen, ningún límite histórico, cultural, lingüístico. Ni siquiera ningún límite metafísico."[7]

Habiéndose percatado de estas circunstancias, el filósofo alemán no se permitiría dar continuidad a tal problemática sin antes haber puesto en tela de juicio las raíces de las que procede. Por ello, antes de comenzar a filosofar, será preciso llevar a la práctica la deconstrucción (*Abbau*) de conceptos, pues únicamente de este modo se puede asegurar el camino de tránsito hacia el otro comienzo, fuera de los dominios de la metafísica. Dada nuestra situación histórica marcada por el ocaso de Occidente, el desarrollo de temas como la *existencia*, la *nada*, la *muerte* y la *angustia* no pueden ser retomados en el punto donde Kierkegaard se detuvo. Aunque alrededor de 1922 Heidegger afirmó que el ímpetu en la búsqueda de las cuestiones últimas de la existencia provenía del filósofo danés, cabe señalar que también menciona a Lutero como su mentor, a Aristóteles

[7] Derrida, "Los fines del hombre" en *Márgenes de la filosofía*, p. 152. Y continúa la cita: "En el final de *El Ser y la nada*, cuando Sartre plantea, de manera programática, la pregunta sobre la unidad del ser (lo que quiere decir, en este contexto, de la totalidad de lo que es), cuando da a esta cuestión el título de «metafísica» para distinguirla de la ontología fenomenológica que describía la especificidad esencial de las regiones, es evidente que esta unidad metafísica del ser, como totalidad del en sí y del para sí, es precisamente la unidad de la realidad humana y sus proyectos. El ser en sí y el ser para sí eran ser; y esta totalidad de lo que es, en la que se integraban, se ataba a sí misma, se ponía en relación y se aparecía a sí misma como el proyecto esencial de la realidad-humana. Lo que así se había llamado, de manera pretendidamente neutra e indeterminada, no era otra cosa que la unidad metafísica del hombre y de Dios, la relación del hombre con Dios, el proyecto de hacerse Dios como proyecto constituyente de la realidad humana. El ateísmo no cambia nada en esta estructura fundamental."

como su modelo y a Husserl como su visión.[8] Si leemos bien esta declaración, nos daremos cuenta de que no se trata de tomar prestado un problema, concepto y un método; para después adecuar estos elementos a los intereses contemporáneos, como si de cuatro filósofos pudiéramos ensamblar a un quinto.[9] Más allá de aderezar las filosofías pretéritas con un toque de actualidad y un vocabulario de moda, Heidegger se propone reavivar los pensamientos más antiguos mediante el repaso y la interpretación de sus contenidos; allí donde repasar quiere decir volver a transitar por los caminos ya transitados, pero bajo una luminosidad ciertamente distinta de la aurora griega.

II. Existencia, nada y angustia en *Ser y tiempo*[10]

Como insinuábamos líneas arriba, la radicalidad de la propuesta heideggeriana reside en haber cuestionado la base ontológica sobre la cual se construyó el gran edificio de la metafísica. Para el filósofo de Friburgo, *ser* humano no consiste en compartir ciertas características basadas en un género próximo y una diferencia específica. *Ser* humano no significa estar presente en medio de otros entes, pero diferenciándose de ellos por tener una esencia racional. Ya desde el inicio de *Ser y tiempo* señala que tales caracterizaciones no logran acertar en el núcleo ontológico del hombre; razón por la cual, en lugar de seguir empleando la definición tradicional, se dará a la tarea de buscar un nuevo término que le permita nombrar su modo específico de ser, así como su característica ontológica básica, esto es, la aperturidad.

En el vocablo alemán *Dasein,* Heidegger encontrará la palabra adecuada para señalar ambas dimensiones, ya que por un lado la raíz *sein*

[8] Heidegger, M., *Ontología, Hermenétuca de la facticidad*, p. 22.

[9] Heidegger, M., *Principios metafísicos de la lógica*, p. 166.

[10] Para ampliar el panorama que ofrece este apartado se recomienda confrontar la introducción a Heidegger que recientemente han publicado los autores, junto con Ricardo Gibu y Pablo Veraza, bajo el título *Heidegger, del sentido a la historia*.

indica que la *existencia* es la modalidad ontológica exclusiva del hombre, mientras que el prefijo *Da* mienta cierto tipo de apertura al mundo. Lo que aquí se pone en juego tiene que ver, en sentido estrecho, con la "relación de ser" como determinación ontológica del *Dasein*, y en sentido amplio con la estructura ontológica general del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*. En cuanto al sentido estrecho, la palabra *ex-sistir* indica el estar fuera de sí proyectando posibilidades, y en cuanto al sentido amplio remite al carácter horizontal que posee la existencia abierta al mundo. De este modo, el término *Dasein* nombraría el modo de ser de un ente cuya existencia se lleva a cabo a manera de relación, en contraposición con la tendencia tradicional a pensar al hombre como un sujeto libre, autárquico y cerrado sobre sí.

Si el modo de ser específico del *Dasein* es la existencia abierta, entonces su determinación ontológica no puede prescindir de la otredad para llevarse a cabo. Esto quiere decir que, a partir del hecho mismo de ser, el *Dasein* se relaciona necesariamente consigo mismo, con los demás entes y con los otros como él; y al hacerlo se proyecta, abre su ser y se comprende desde esa misma proyección. De manera inversa sucede lo mismo, al proyectar su ser no sólo se enfrenta al tiempo futuro, también abre y comprende su existencia de presente y pasada. Para expresar esta doble transitividad en el marco del vocabulario ontológico, Heidegger dirá que el *Dasein* es el único ente al que "*le va* en su ser este mismo ser."[11]

Ahora bien, para comprender plenamente la integración de la palabra *existencia* en el vocabulario de *Ser y tiempo*, debemos tener en cuenta que Heidegger busca romper con la idea tradicional que se tiene de ella. A su parecer, antes que ser el correlato temporal de un plano esencial, ideal y eterno, la existencia se constituye como un no-lugar, como una ausencia que no necesita ser fundamentada, porque se va ganando a sí misma en el transcurso del tiempo. En términos metafísicos esto equivaldría a decir que la existencia no se agota en la presencia efectiva de lo que existe, sino que precisa de lo que todavía no es (proyecto) y de lo que ya no es (facticidad) para poder llevarse a cabo. En última instancia, esto

[11] Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 32.

significa que el *Dasein* no puede ser estudiado y tematizado como un ente entero y acabado, pues mientras exista, siempre tendrá algo por ser.[12]

No es difícil ver que la propuesta heideggeriana choca de frente con la instauración metafísica de un núcleo esencial y determinante, mediante el cual se busca legitimar la manifestación positiva de los entes y, sobre todo, del ser humano. Efectivamente, para escapar del carácter totalitario de la ontología occidental, Heidegger dará un giro a la relación entre esencia y existencia, al buscar un punto de identificación en lugar de oponerlas. En este marco, la esencia del *Dasein* no será otra cosa que su existencia de facto, y por consiguiente, sus caracteres destacables tampoco serán "propiedades que estén ahí […] con tal o cual aspecto, sino simples maneras de ser posibles para él, y sólo eso."[13]

Pese a que la resignificación del concepto *existencia* trajo consigo consecuencias importantes para la filosofía de la época, Heidegger dirá que tan solo representa una etapa dentro de un itinerario más amplio, el cual tiene como meta final rebatir la noción tradicional del ser como presencia constante. Para lograr sus cometidos en el campo estrictamente ontológico, el pensador de la Selva Negra partirá de la confrontación con una postura dominante en la historia de la filosofía, según la cual, el ser y la nada son conceptos antagónicos por antonomasia. Al examinar este contraposición caerá en cuenta de que, en general, el pensamiento occidental se mueve en pares de oposiciones tales como Verdad y Falsedad, Sustancia y Accidente, Acto y Potencia, o como lo mencionábamos, Esencia y Existencia, etc. Sin embargo, en lugar de exaltar la relación de copertenencia que pudiera existir entre ambos polos, la metafísica terminó por aniquilar la diferencia para asegurar el dominio de la identidad como modelo del pensar. Como consecuencia de esta decisión, la filosofía llegará a afirmar que solo *es* aquello que existe efectivamente, esto es, que solo hay realidad presencial o nada.

El problema con el que Heidegger se enfrenta aquí tiene que ver con un prejuicio ontológico incuestionado, a partir del cual, el ser es

[12] Heidegger, *Op. cit.*, p. 249.
[13] Heidegger, *Op. cit.*, p. 64.

interpretado como *un algo*, es decir, como el ente más universal, como género supremo o, si se quiere, como el concepto más común a todas las cosas. Esta reducción del plano ontológico al ámbito de lo existente dará como resultado la confusión del ser con el ente, por un lado, y el desplazamiento del papel de la nada a la hora de comprender la realidad, por el otro. Si para Heráclito la oscuridad de la noche ayudaba a comprender la claridad del día, ¿en qué momento se encumbró el elemento positivo por encima de su contrario?

Debido a que la sutil línea que separa el terreno óntico del ámbito ontológico fue olvidada por la tradición filosófica, y en su lugar se impuso una relación de *identidad* entre lo *fundante* (el ser) y lo *fundado* (el ente); Heidegger intentará recuperar esta distinción mediante la introducción de la *diferencia ontológica*. Con ello busca llevar la comprensión ontológica más allá de la presencia del ente, mediante la puesta al descubierto de una diferencia todavía más fundamental que la contraposición entre ser y nada, a saber, la diferencia entre el ser y el ente. Aunque el *ser* se dice siempre de un ente (la silla *es* café), esta *diferencia ontológica* (*ontologische Differenz*) indica que *el ser* no es, él mismo, un ente, ni puede ser pensado como tal.

Ciertamente, en este nivel de reflexión, la nada no juega un papel preponderante, puesto que se limita a negar la positividad fundamentada de lo que hay, del ente en general. Si el papel de la nada ha sido desplazado por la fundamentación positiva del ser como presencia, ¿de qué manera se relaciona la pregunta ontológica heideggeriana con la experiencia de la nada? El primer gran intento de tematizar la nada en el marco de la *diferencia ontológica* será expuesto de manera indirecta en el § 40 de *Ser y tiempo*. Allí Heidegger habla del temple fundamental de la angustia como una pauta que nos permite tomar distancia del mundo cotidiano con el que generalmente nos mantenemos ocupados, como una posible salida del reino de lo ente hacia el ámbito del ser. Pero este arrebato es posible porque, de entrada, el *Dasein* se encuentra ya siempre en un específico estado de ánimo, que le sobreviene cuando se entrega irreflexivamente a la ocupación cotidiana. Allí el temple emerge como una forma constitutiva suya, y no como un mero modo psicológico del estado

interior. Esta manera templada de la vida diaria se caracteriza por la seguridad que permea el trato con el entorno circundante, haciendo aparecer lo cotidiano bajo un sesgo de insulsa monotonía.

Ahora bien, al instalarnos en medio de los entes en su totalidad, los temples mencionados nos ocultan una experiencia fundamental: la experiencia de *ser* a secas. La única posibilidad de colocarnos ante semejante acontecimiento no se abre de manera voluntaria. El *Dasein* sólo puede ser llevado ante ese hecho, si es atravesado por el temple fundamental denominado angustia (*Angst*), porque cuando la angustia le sobreviene irrumpiendo en su apacible mundo cotidiano, dicho ente comienza a sentirse extraño ante algo indefinido e indefinible, comienza a volverse extranjero en su propio hogar, de tal manera que todo lo que le brindaba sentido y confort al mundo se diluye en la indiferencia. Las cosas del mundo se vuelven hacia él hasta aplastarlo y oprimirlo, despertando al mismo tiempo un sentimiento de impotencia y finitud. "No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge ese «ningún» […] Ésa es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo «es»."[14]

Mediante la angustia, el *mundo* se nos muestra *en cuanto mundo,* y los entes que hay en él aparecen *desde su irrelevancia constitutiva*, permitiendo que salga a flote aquello que la presencia efectiva ha dejado oculto: su estatus ontológico. Gracias al alejamiento de las cosas y de los asuntos mundanos es posible acceder a los entes y aprehenderlos *tal cual son*, es decir, en su propio ser. Pero ¿angustia ante qué cosa? ¿qué nos puede angustiar a tal grado? Precisamente a mitad del parágrafo 40, Heidegger aclara que no se trata de un *qué*, de una cosa determinada, porque los entes pueden producirnos miedo pero no son capaces de angustiarnos. Lo único que puede poner en marcha este temple fundamental es la *nada* entendida como la negación de todo lo que hay, como la aniquilación de toda referencia al mundo y de la comodidad de

[14] Heidegger, M., *Hitos*, p. 100.

sentirse en casa. Posteriormente, cuando la angustia ha sido calmada y el *Dasein* regresa a la tranquilidad acostumbrada, piensa que en realidad "no era nada" aquello que le causó tal sentimiento, devolviéndolo con ello, a las más inmediatas posibilidades de su ser.[15]

Más allá del carácter pasajero de dicha experiencia, Heidegger ve en la angustia uno de los temples más importantes de la existencia, puesto que nos revela un mundo desprovisto de fundamento. Efectivamente, la angustia pone de manifiesto la susceptibilidad y fragilidad que caracterizan la existencia arrojada del *Dasein*, el cual se encuentra siempre expuesto a la intemperie sin centro ni esencia definitiva. A través de la angustia, el Dasein se topa con el hecho de ser, más no como algo que está ahí en el sentido del fondo y de fundamento, pues se trata más bien de un fondo *existencial*, es decir, un fondo abierto, un fondo sin fondo, un *abismo.*[16]

Ahora bien, si para el Heidegger de los años 20´s no hay nada más radical que la experiencia *nadeante* de la existencia, pues sólo mediante ella podemos experimentar en "carne propia" el carácter fáctico y finito de nuestro ser, al mismo tiempo que nos topamos de frente con el *ser de lo ente* en su negatividad intrínseca; en los escritos redactados alrededor 1930, nuestro autor dará un paso más allá al afirmar que *el ser es lo no del ente*, o mejor dicho, que el *ser es la nada misma*, entronando con ello el papel de la *nada* en el despliegue de la pregunta por el ser. Detengámonos en esto último.

III. El papel de la nada en los años de tránsito (1929-30)

Con el fin de enfatizar la irreductibilidad del plano ontológico al plano óntico, pero sin dejar de mostrar su mutua pertenencia, a partir de 1929

[15] Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 205.

[16] Gilardi, P., "Verdad práctica y verdad afectiva", p. 63.

Heidegger tomará como punto de partida no ya la presencia positiva del ente en su totalidad, sino la negatividad intrínseca del ser, cuya manifestación se hace patente únicamente a través del ocultamiento. Este segundo intento por pensar la nada desde la diferencia ontológica será llevado a cabo en *¿Qué es metafísica*? (1929): texto que Heidegger leyó a propósito de la toma de posesión de la cátedra I de Filosofía en la Universidad de Friburgo, que en otro momento habría sido ocupada por su maestro Husserl. En esa conferencia nuestro autor habla del ser como aquello que resulta de la negación de todo lo existente, es decir, como la nada. Aquí, "la nada no es ni un objeto ni en absoluto un ente. […] La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada."[17]

Al afirmar que "el ser es la nada del ente", Heidegger busca poner al descubierto la diferencia ontológica que existe entre ambos polos, pero respetando su naturaleza específica y su natural correspondencia, la cual remite, por un lado, a la manifestación del ente como algo determinado; y por otro lado, a la intrínseca retracción del ser a favor de dicha manifestación. Siguiendo las aclaraciones que él mismo redactó en su prefacio a la tercera edición de *De la esencia del fundamento* (1949), puede decirse que el ser se experimenta como lo absolutamente no-ente, de tal manera que no puede confundirse con uno de ellos.

Sin embargo, la experiencia de la diferencia a través de la nada lleva implícita una desventaja (*Verlegenheit*) y una fatalidad (*Verhängnis*). En primer lugar, al pensar al ser como un desistir, Heidegger nos deja sin recursos para acercarnos a su enigma, sobre todo porque estamos acostumbrados a hablar únicamente de aquellas cosas que están puestas como tales delante del conocer. Por ello, el ser que sale a relucir como *nada* se convierte en algo irrepresentable para el modo vigente de representar, postulándose así como el más vacío de sus conceptos.[18] Esta misma

[17] Heidegger, M., "¿Que es metafísica?" en *Hitos*, p. 102.
[18] *Cf.* Heidegger, M., *Metaphysik und Nihilismus*, p. 78.

desventaja nos conduce, en segundo lugar, a una fatalidad: concebir al ser como un tipo de ente, como una cosa situada en algún lugar al cual se llega por medio de la razón lúcida o la certeza filosófica, desemboca en la renuncia a pensar la diferencia, sobre todo porque ya ni siquiera se presenta como problema.[19]

A raíz del escaso éxito por pensar la diferencia y traerla al lenguaje, Heidegger hablará retrospectivamente del riesgo interpretativo al que nos conducen los intentos de acceder al ser a partir del ente. Efectivamente, detrás de la diferencia ontológica se esconde el peligro de quedar absortos en el mismo modo de ver metafísico, que separa tajantemente el terreno ontológico del óntico, y nos deja sin posibilidad de llegar a pensarlos en su unidad. Si lo que se buscaba era resaltar la copertenencia entre estos dos polos, lo que se logró mediante el camino emprendido en 1929 fue remarcar su separación.[20]

A raíz de este fracaso, el filósofo alemán retomará el camino abierto en el en el § 40 de *Ser y tiempo*, en el cual, como ya lo hemos visto, se desarrolla el concepto de *angustia* como tema central. Para el Heidegger tardío, este temple fundamental posibilitará penetrar en el ámbito del rehusamiento ontológico, pero desde una perspectiva histórica claramente direccionada, que en lugar de criticar y descartar la metafísica como doctrina, intente comprenderla e integrarla, porque se trata de la historia misma del despliegue del ser. Entendida de este modo, la metafísica es un acontecer que nos permite develar el carácter histórico del ocultamiento ontológico, así como las distintas épocas por las que ha pasado desde su inicio griego. En última instancia, esta perspectiva desembocará en la búsqueda de un pensar transitorio que propicie el acabamiento de la metafísica occidental, y que inaugure, al mismo tiempo, el tránsito hacia "otro inicio".

[19] Heidegger, *Aportes a la filosofía*, pp. 370-s.

[20] Para un análisis más detallado del tema véase: *El lugar de la diferencia en el planteamiento heideggeriano*.

IV. La nada y el abandono del ser en el pensar ontohistórico[21]

En los *Aportes a la filosofía* así como otros textos y lecciones aledañas, Heidegger habla de un pensar en tránsito hacia "otro inicio", es decir, hacia la inauguración de un filosofar que tome como punto de partida no ya la pregunta conductora (*Leitfrage*) por el ser del ente, sino la pregunta fundamental (*Grundfrage*) por la verdad del ser (*Seyn*). Sin embargo, en *La superación de la metafísica* también declara que la historia de su acabamiento podría ser todavía más larga que su propio despliegue, es decir, que el camino del tránsito podría durar otros dos mil años. Si esto es así, cabe preguntarse ¿qué sentido tiene ocuparnos de estos temas? ¿En qué medida nos concierne el "otro comienzo"? ¿O será que podemos pasar de largo sin repercusiones de ningún tipo?

Vivir en esta época significa ser parte de la culminación de un trayecto milenario que tuvo lugar en la Grecia antigua. Pero la distancia temporal que nos separa de aquel momento fundacional, no amerita que podamos desentendernos de él, como si ya no pudiera afectarnos en absoluto. Por el contrario, el desapego de lo que ya fue y la falta de preocupación por lo que vendrá es, precisamente, un síntoma dominante de toda cultura fundada en el carácter presencial del ente. De hecho, la imparcialidad, la homogeneidad y la indiferencia con la que nos movemos en el mundo, son el reflejo de la tematización metafísica del ente como algo neutro, presente y constante. Sin embargo, y aquí se halla la critica central de Heidegger, en esta interpretación ya se ha renunciado a plantear la pregunta por el ser en cuanto tal.

Ello se debe a que la patencia y la efectividad del trato con el ente obstaculiza, y de algún modo, imposibilita llegar al acontecimiento ontológico que ocurre detrás. Estamos acostumbrados a dirigir nuestra mirada únicamente hacia lo que "hay", hacia lo que aparece como algo "real" en el sentido material, concreto y objetivo. Sin embargo, este

[21] El siguiente apartado se apoya en lo planteado en *Fundamento y abismo* de Ángel Xolocotzi

modo de ver, al que los Griegos denominaron *idein*, pasa por alto un momento anterior a la aparición del ente; a saber, la lucha o el juego entre su mostrarse y el desaparecer, entre su despejamiento y la ocultación, entre el ser y el ente.[22] Aunque para los Griegos este modo de ver no era el único ni el más importante, el pensamiento racional decidió priorizar la patencia del ente, dando por sentado que no era necesario llevar al lenguaje algo tan evidente como la retracción ontológica implícita en todo aparecer.

Con el paso del tiempo, el ocultamiento pasó de la omisión al olvido, propiciando el despliegue y dominio de un modo de pensar metafísico, basado en la aprehensibilidad racional del ente. Pronto, la experiencia ontológica originaria se fue encubriendo y solidificando en una interpretación de término medio, hasta que el olvido adquirió la forma de abandono. Si en el inicio la metafísica estuvo marcada por el olvido del ser, la historia de su acabamiento se caracteriza, precisamente, por el abandono. Ello explica por qué mientras el Heidegger de *Ser y tiempo* proclamaba como tarea la necesidad de replantear la pregunta ontológica para combatir este olvido; el Heidegger de los *Aportes a la Filosofía* busca tematizar el abandono característico de la época contemporánea. Ahora bien, ¿de qué modo se relaciona el olvido con el abandono?

Para Heidegger, tanto el estar desocultado del ente por parte del ser en el comienzo del "primer inicio", como el estar abandonado del ente en el final, muestran el mismo juego de rehusamiento ontológico pero en un nivel de radicalidad distinto. Mientras que el olvido lleva implícita una referencia negativa hacia lo olvidado, y por ello mismo preserva una última posibilidad de hacerlo manifiesto; el abandono no permite dar este paso de vuelta, lo abandonado queda a merced de su propia determinación. Por ello, Heidegger afirma que si la metafísica inició como un preguntar acerca del *estar siendo* del ente, ahora, en su final, se queda únicamente con el ente. A pesar de compartir la misma raíz, no se trata, pues, del mismo fenómeno: el mostrarse de ambos, del ocultamiento y del abandono, no se dan de la misma forma. Mientras el rehusamiento

[22] *Cf.* Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 272.

propicia la aparición del ente en su estar *siendo*, el abandono nos deja a solas con él. Ya no se concede nada oculto; lo que se alcanza a percibir es lo único que hay, y para relacionarnos con ello es preciso maniobrar. [23]

Esto quiere decir que el ente abandonado llega a la presencia no ya mediante el desocultamiento, sino mediante la manufactura, de tal manera que, en lugar de mostrarse *en su ser*, se muestra *en su hacer*. A estas alturas la pregunta metafísica por *el ser del ente* ya no es vigente; de lo que ahora se trata es de tematizar los nuevos modos de relación con el ente-maniobrado, así como de esclarecer la estructura ontológica que se entreteje en áreas como la cibernética y la virtualidad. En esto consistirá, precisamente, el porvenir de la filosofía y la tarea del pensar.

Sin embargo, no se trata de una tarea sencilla, sobre todo porque nos encontramos inmersos en nuestro tiempo, somos parte de él, o mejor dicho, este fenómeno constituye nuestro ser-en-el-mundo. Todavía formamos parte de aquello que es preciso superar, porque todavía vivimos, pensamos y hablamos de manera metafísica. ¿Cómo salir de esta encrucijada? El horizonte epocal del hombre contemporáneo se caracteriza por tener una perspectiva doble: por un lado somos testigo del acabamiento de la metafísica occidental, del ocaso de sus ídolos y del fin del imperio de la racionalidad moderna; pero, por otro lado, nos encontramos viendo hacia el otro inicio: inicio que para Heidegger es preciso propiciar.

V. Conclusión

Aunque Heidegger sea visto como el pensador del ser, también puede ser catalogado como el pensador de la nada. Pero esto se entiende sólo si se aprehende el núcleo radical de su pensar que, como ya hemos visto,

[23] Generalmente '*Machenschaft*' es vertida al español como 'maquinación'. Hemos optado por traducir 'maniobra' precisamente por el carácter de actividad que Heidegger quiere señalar y porque 'maquinación' puede ser asociado fácilmente con 'máquina', a lo que Heidegger no pretende referir con ese término.

gira en torno a la pregunta ontológica fundamental y sus modos de acceso. En la primera parte del presente texto desarrollamos brevemente esta preocupación a partir de la tematización de la angustia y de la idea de existencia que se pone en juego. Con ello buscamos delinear la manera en la que Heidegger se aleja del esquema ontológico clásico, según el cual, el ser es fundamento del ente y antónimo de la nada.

Después de la tematización del ser a partir de la experiencia de la nada, Heidegger entrará en una etapa de emancipación y autocrítica alrededor de 1930. Durante este periodo, el filósofo alemán transitará por los caminos abiertos en *Ser y tiempo*, gracias a la radicalización de algunos problemas allí planteados. El desarrollo explícito de la *diferencia ontológica* será uno de los elementos mejor retomados, porque gracias a ella, fue posible acceder al ser sin tratarlo como ente; o mejor dicho, sin confundirlo con uno. Ahora bien, aunque el lenguaje de la *diferencia* dio la pauta para hablar del ser como la *nada* del ente, nunca alcanzó una formulación definitiva, debido a la desventaja y a la fatalidad que conlleva intrínsecamente. Efectivamente, si la nada fuese el único concepto capaz de delinear el ámbito ontológico de mejor manera, su aprehensión conceptual se volvería imposible y el trabajo del filosofar se tornaría vano.

Estas dificultades llevarán a Heidegger a replantearse el problema central de su pensamiento desde una nueva perspectiva, la cual será desarrollada en los *Aportes a la filosofía*. Con la redacción y publicación de este texto no sólo se inauguró una nueva etapa del pensamiento heideggeriano, también se hizo factible una forma distinta de abordar el problema ontológico. Esta vez será la historicidad el elemento que permita develar el despliegue de la pregunta por el ser, respetando al mismo tiempo su negatividad intrínseca. Desde esta perspectiva, la historia de la metafísica no es otra cosa que la historia del rehusamiento del ser a favor de la manifestación del ente, o lo que es lo mismo, de su ocultamiento inicial.

Como podemos observar, en el pensamiento del Heidegger tardío el papel de la nada pasó a un segundo plano; sin embargo, durante el desarrollo del presente texto, buscamos dejar en claro que el tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser pudo haberse frustrado

sin la integración de este concepto al proyecto ontológico fundamental. Más aún, gracias al acceso que esta experiencia fundamental proporciona, Heidegger pudo distanciarse y adquirir autonomía frente a la definición tradicional del *ser* que resulta de la confrontación con la nada. Si tanto en la ontología fundamental como en el pensar ontohistórico, la nada es tematizada como una de las formas de aprehensión del ser, no se trata entonces de la mera negación de lo presente, ni de la afirmación del absoluto indeterminado. La experiencia de la nada hace patente que hay algo más que el conjunto de los entes: nos muestra ser. Precisamente por ello podemos decir que el replanteamiento de la pregunta por el ser en Heidegger es, a la vez, el replanteamiento de la pregunta por la nada.

Bibliografía

Primaria

Derrida, Jaques, *Márgenes de la filosofía,* Madrid: Cátedra, 1998.
Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger,* Barcelona: Herder.
Heidegger, Martin, *Ser y tiempo,* Madrid: Trotta, 2003.
_____, *Hitos,* Madrid: Alianza, 2000.
_____, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad,* Madrid: Alianza, 1999.
_____, *Principios metafísicos de la lógica,* Madrid: Síntesis, 2009.
_____, *Metaphysik und Nihilismus,* Fráncfort del Meno: Klostermann, 1999.
_____, *Aportes a la filosofía. Del evento,* Buenos Aires: Biblos, 2003.
Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente,* Buenos Aires: FCE, 2006.
Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza, 1973.

Secundaria

Gilardi, Pilar, "Verdad práctica y verdad afectiva" en Xolocotzi/ Gibu (coordinadores), *Actualidad hermenéutica de la prudencia*, México: Los libros de Homero/BUAP, 2009.

Huerta, V., *El lugar de la diferencia en el planteamiento heideggeriano*. En Reflexiones Marginales, año 4, no. 20, abril-mayo 2014, México, ISSN: 04-2012-101614464400-203**.**

Xolocotzi, Ángel, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío,* México: Porrúa, 2011.

Xolocotzi et al., *Heidegger, del sentido a la historia,* Madrid: Plaza y Valdés, 2014.

12. La nada de la deidad
Hacia una mística nihilista de herencia eckhartiana

Héctor Sevilla Godínez

> Quien no comprenda este discurso no debe afligirse en su corazón. Pues mientras el hombre no se haga semejante a tal verdad, no lo entenderá.[1]

Introducción

Eckhart de Hochheim[2] (1260-1328), dominico alemán y maestro de Teología en París, mejor conocido como Maestro (*Meister*) Eckhart es considerado actualmente un "maestro de vida y figura normativa del hombre espiritual".[3] Su brillantez y lucidez son debidas, en gran parte, a su capacidad para traspasar los cánones establecidos en lo que respecta a la comprensión, acercamiento y contemplación de la divinidad. Su propuesta filosófico-teológica apunta hacia una cima no

[1] Eckhart, "Los pobres de espíritu", en: *El fruto de la nada*, p. 113.

[2] Amador Vega ubica el nacimiento de Eckhart en la provincia de Tambach. *Cfr.* "Introducción", en: *El fruto de la nada*, p. 19.

[3] Para una mayor profundización sobre esta afirmación véase: Haas, *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 2002.

visualizada por otros dominicos y predicadores de su tiempo, aún hoy continúa siendo parcialmente desconocida en Latinoamérica, probablemente por las escasas traducciones de sus obras al español o, en su debido caso, por la prohibición eclesiástica a sus escritos durante más de seiscientos años. Su congruencia en el pensar y el actuar le valieron la admiración y la persecución, ambas en alta proporción. Su trabajo fue ampliamente conciliador, buscaba conjuntar la razón y la fe; si bien señaló con agudeza los errores de los que siguen a Dios con actos pletóricos de poca sutileza, también indicaba la alternativa óptima para lo que él consideró un plan de vida consagrado. Con toda claridad, "el proyecto eckhartiano estaba dirigido a mostrar la unidad del conocimiento más que a señalar las diferencias entre la luz natural del intelecto y la sobrenatural de la fe".[4] En este camino, Eckhart sintetizó sólidamente algunas de las perspectivas propias de la mística; la conocida expresión *gelâzenheit* (abandono) tiene un amplio andamiaje en lo propuesto por el dominico.

Ya ha sido estudiada la trascendencia que para la obra del Maestro tuvieron sus implicaciones y trabajo apostólico con las comunidades religiosas femeninas y la influencia que sobre él generaron algunas de las concepciones que usualmente se les atribuyen a aquellas. Entre los fundamentos que tomó Eckhart de la espiritualidad femenina[5] que se encuentran en los sermones de Eckhart se encuentra el de virginidad, desnudez espiritual o no voluntad. Desde esta óptica, el Maestro logró conectar con una forma más sensible, emotiva y mística de comprender (sin

[4] Vega, "Introducción", en: *El fruto de la nada*, p. 28.

[5] Una de las principales representantes de la mística femenina del medievo es Marguerite Porete, quien escribió *Le Mirouer des simples âmes anienties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour* (publicado en español como *El espejo de las almas simples*), un libro que es considerado altamente significativo durante la Edad Media, no obstante las constantes prohibiciones de las que fue objeto. La autora, beguina francesa cuyo centro de meditación eran las implicaciones del amor divino, no claudicó ni negó sus propias ideas, por lo que fue condenada a la hoguera en 1310. El nihilismo moral de Eckhart ha sido comparado al proceso de separación del espíritu como *anima anichilata*, lo cual propuso Porete.

comprender) lo que la deidad puede significar; solía rehusarse a promover una teología instrumental, centrada en dogmas y convenciones. Tal como se observará en el presente texto, Eckhart negó cualquier nominación o modo en Dios; consideró que el vacío supremo del alma es el único lugar susceptible de recibir la acción de Dios. Por lo tanto, el principal objetivo de este escrito reside en mostrar algunos de los elementos esenciales del proyecto eckhartiano que están fusionados con una mística nihilista que observa (sin observar) la nada de la deidad, es decir, una *Nadeidad*. El término referido, es el primer indicio de una propuesta sobre las maneras de concebir a lo sagrado, objeto de estudio que inicia, para el autor, con estas páginas.

La atención será centrada a los catorce sermones compilados en la obra *El fruto de la* nada, en la cual se recogen además dos tratados elaborados por Eckhart en distintos momentos de su vida, así como la Bula con la que fueron prohibidos sus escritos.

Nihilismo moral como pauta de la mística

Eckhart buscó en el alma vacía (*ledic*) un modelo de misticismo en el que al forma principal fuera un estado informe. En ese sentido, el nihilismo moral e intelectual de las expresiones eckhartianas promueve un significado alterno al término nihilista en la metafísica moderna y contemporánea. No se trata, en este caso, de una negación de las cosas, sistemas, personas o credos, con la intención de permanecer en el desánimo sino, más bien, de prepararse, en tal punto de pureza, para la recepción de algo superior.

En su sermón titulado *El templo vacío*,[6] Eckhart menciona que "Dios quiere tener el templo vacío, para que allí dentro no haya nada que no sea él".[7] El espacio vacío (*leerer raum*) al que refiere el Maestro debe

[6] Probablemente pronunciado el 11 de Febrero de 1326; forma parte de una serie de reflexiones cuaresmales. *Cfr*. Vega, "Notas", en: *El fruto de la nada*, p. 239.

[7] Eckhart, "El templo vacío", en: *El fruto de la nada*, p. 54.

entenderse desde una lógica paradójica del lenguaje simbólico y místico en el que estar vacío de sí mismo supone lograr estar lleno de Dios (*Seiner selbst leer sein heisst Gottes voll sein*). El vacío, como analogía de la nada implicada, debe ser tan radical que implique a esta última, de modo que se propone mantenerse tan vacío de todo "como vacía es la nada, que no está ni aquí ni allí";[8] además, el individuo debe llegar al punto de "no pretender absolutamente nada".[9] Si se sigue el camino alterno, es decir, el de aquellos a los que Eckhart critica por su visión mercantil de Dios, no se logra ser poseído por la divinidad. El Maestro señala:

> Mirad, mercaderes son todos aquellos que se preservan de los pecados graves y a quienes les gustaría ser gente de bien y hacer buenas obras para agradar a Dios, como ayunar, velar, rezar y cosas por el estilo; todo tipo de obras buenas, y las cumplen con el fin de que Nuestro Señor les dé algo a cambio o que Dios haga algo por ellos que sea de su agrado: todos ellos son mercaderes.[10]

La idea de "templo" en Eckhart es similar a la paulina, es decir, se refiere al interior. Cuando ése templo se vacía de todos los impedimentos, los atributos personales y la ignorancia, logra su armonía. En esas condiciones, es posible que brille majestuosamente con la claridad del Dios increado.[11] Es por ello que la pregunta central del sermón titulado *La virginidad del alma*[12] es la siguiente: "¿Cómo puede el hombre que ha nacido y alcanzado una vida intelectual, quedar vacío de toda imagen como cuando todavía no era?"[13] No obstante a que el vaciado del alma puede ser relacionado a la desapropiación, la negación de los atributos personales (*eigenschaften*) y el rechazo a lo que se es, sólo a través

[8] *Ibid*., p. 55.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibid*., p. 54.
[11] *Ibid*., p. 57.
[12] El sermón es uno de los contenidos en la lista de los condenados en el *Processus Coloniensis*. Se motiva a partir de la cita evangélica Lc 10, 38. *Cfr*. Vega, "Notas", en: *El fruto de la nada*, p. 244.
[13] Eckhart, "La virginidad del alma", en: *El fruto de la nada*, p. 61.

de tal consigna se logra lo verdaderamente vitalizador. Es un nihilismo fecundo que se orienta a la construcción de una nueva identidad sin yo. El hombre que busca equivocadamente "lo suyo" en la diferencia con los otros, no ha logrado ser persuadido que el desprendimiento de todo atributo y la aniquilación de toda diferencia con otros es el antecedente necesario para encontrarse como hombre nuevo, lo cual propone Eckhart. El estado virginal, asociado a la vacuidad del alma pura y libre, es remitido por Eckhart al estado anterior a la creación y previo al haber nacido. El vaciado ha de lograrse también respecto a las imágenes de Dios, el desapego a ellas. Esta mística promueve, naturalmente, un paso alterno a la religión tradicional, centrada en formas, apariencias y lineamientos predefinidos por mediación racional. Cuando Eckhart refiere a una potencia más allá del intelecto y de la voluntad, supera las mediaciones mercantilistas de los nombrados mensajeros de Dios.

El fondo de Dios

Al lograr un pleno vaciado, el hombre está apto para penetrar el fondo de Dios, pues se ha constituido en él. El fondo íntimo (*in dem innersten grunde*) en el que toda la bondad pertenecía al hombre increado fue también donde tuvo lugar el nacimiento de Dios; así, la pretensión es lograr que la naturaleza humana retorne al sitio donde fue originalmente incluida, es decir, en el sostén de la naturaleza divina. Ahí, en el sin modo, es donde está el modo de Dios. Precisamente, "quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo. Pero, quien busca a Dios sin modo, lo comprende tal como es en sí mismo.[14] El fondo de Dios es el *lugar* insondable que escapa a las condiciones espacio-temporales, su fondo es *ahí* en donde todo se hace nada. Por ello, "el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios";[15] coincidentemente, "Dios no pide otra cosa de ti, sino que salgas

[14] Eckhart, "Vivir sin porqué", en: *El fruto de la nada*, p. 72.
[15] *Ibidem*.

de tu modo de ser creatural y que dejes a Dios ser Dios en ti".[16] El "fondo sin fondo" (*grunt âne grunt*), homólogo al desierto (*einöde*) eckhartiano, logrado por el "saber sin saber" (*wîse âne wîse*), evidencia el absurdo de cualquier denominación de Dios. Permanecer en la desnudez, que permite la contemplación del fondo sin fondo, es una condición lograble a partir del autoextrañamiento de uno mismo, muy distinto al autoconocimiento tan orgullosamente proclamado en distintas tendencias y disciplinas. El saberse distinto a lo que uno cree que es inicia el camino del extrañamiento por lo que hemos representado al atribuir características confiables, estáticas y aparentemente inmóviles a nuestra supuesta esencia personal.

El pasaje evangélico que afirma que "nadie llega al cielo que no venga del cielo",[17] es consecuente con la elucubración eckhartiana en la que advierte, refiriéndose a la noble voluntad divina, que "todas las cosas han sido creadas de la nada; por eso su verdadero origen es la nada y en la medida en que aquella noble voluntad se inclina hacia las criaturas, cae con éstas en su propia nada".[18] Antes del regreso a ese fondo sin fondo de la *Nadeidad*, es oportuno acercarse parcialmente en vida; para ello, la pureza producida por el ejercicio de vaciamiento es una forma de ascética negativa que libera al individuo de las impurezas de la naturaleza creada. El fondo (*grunt*) es el sitio sin sitio (*locus non locus*) en el que se desvanecen las nominaciones, estructuraciones e imágenes de Dios partiendo de un signo, o en razón de una cosa u objeto tangible o intangible; así, la búsqueda de Dios no supone un lineamiento específico a no ser que éste sea, la nada de Dios y, por tanto, la tiniebla incomprensible de la deidad o, en otras palabras, la negación de la negación, la nonada (*versagen des versagennes, nihtes niht*). En todo esto se observa que Eckhart insiste en que el hombre ha de salir de sí mismo para encontrar su vida, paradójicamente tal salida constituye también su entrada.

[16] *Ibid*., p. 73.
[17] Jn 3, 13.
[18] Eckhart, "Vivir sin porqué", en: *El fruto de la nada*, p. 73.

Eckhart recuerda constantemente a sus oyentes que "si alguien conoce algo en Dios y le atribuye un nombre, esto no es Dios. Dios está sobre los nombres y la naturaleza".[19] Si Dios está por encima de todo lo visible, está más allá del tiempo. Su ser más allá del tiempo radica en la nada de su ser, su no-ser que es, su *Nadeidad*.

Unidad con Dios en la nada

Para Eckhart, liberarse de los atributos personales permite una entrega verdadera a quien es libre por sí mismo: Dios. Por tanto, la plena aceptación de su voluntad logra que el hombre evada los juicios sobre el bien y el mal, el más y el menos, dejándole así indiferente ante los criterios del mundo. En este punto se vive una fusión tal con Dios que no existe división. En palabras del dominico: "Si recibiera algo de Dios estaría por debajo de Dios como un sirviente y él, al darme, sería un Señor. Pero esto no debe sucedernos así en la vida eterna".[20] Es tal la adhesión lograda, en el punto en que cada uno es un Uno, que Eckhart afirma: "el ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser de Dios, entonces el ser de Dios tiene que ser mi ser y el ser esencial de Dios mi ser esencial, ni más ni menos".[21] La relación no está delimitada únicamente por el contacto sino que desemboca en una penetración: "por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios".[22] No existe necesidad de ver a Dios como un dador Omnipotente del que se reciben servicios o favores, sino que, por el contrario, se le observa en Unidad con él. Y si bien, "alguna gente simple se imagina que deberían ver a Dios como si estuviera allí y ellos aquí",[23]

[19] Eckhart, "Dios es un verbo que se habla a sí mismo", en: *El fruto de la nada*, p. 116.

[20] Eckhart, "Dios y yo somos uno", en: *El fruto de la nada*, p. 81.

[21] *Ibid*., p. 78.

[22] *Ibid*., p. 81.

[23] *Ibidem*.

Eckhart afirma que esto no es así. Su critica a las formas tradicionales de entender a Dios puede resumirse en lo siguiente: "quieren ver a Dios con los mismos ojos con que ven a una vaca y quieren amar a Dios como aman a una vaca, a la que quieren por su leche, su queso y los beneficios que obtienen (…) pero estos no aman rectamente, más bien aman su interés personal".[24]

El abandono (*gelâzenheit*) del mundo y las cosas, que propone el Maestro, lleva al reencuentro con el origen, en donde las cosas eran en sí mismas una unidad. Es evidente que el abandono, como salida y entrada recíprocas, tiene un aspecto doble y vinculante, el cual es tan propio de la paradoja mística. Eckhart refiere en su sermón *Cómo tenéis que vivir*, el ejemplo de los que él llama los vasos espirituales. Estos últimos, en distinción a los vasos materiales, son idénticos a aquello que contienen, pues lo contenido debió tomar la forma del contenedor para poder ser vertido en él. Por el contrario, en los vasos materiales comunes, el contendor es diferente al contenido y por ello le puede contener. En lo que aplica a la mística eckhartiana, Dios no puede recibir nada que no sea de su misma naturaleza y el hombre, como vaso espiritual, debe hacerse uno con Dios para que él pueda darse. El modo de asemejarse a Dios es ser como él en el espacio antecedente a la creación, como una Nada de la cual todo surge. En esto se entiende que la divinidad del hombre es semejante a la de Dios en razón de la naturaleza increada que habita aún en él. Por ello, el florecer, surgir y fluir, adecuaciones eckhartianas de emanantismo neoplatonismo, sólo es posible cuando el hombre se niega a sí mismo y logra asemejarse a la nada de la que surgió cuando aún la creación no era tal.

Todo lo anterior apunta a que la imagen de la deidad está impresa en el alma, en aquello que de más espiritual tiene el hombre. En ese sentido, "no hay devenir en Dios, sino sólo un ahora, un devenir sin devenir, un ser de nuevo, sin renovación, y ese devenir es su ser".[25] Dado

[24] Eckhart, "Cómo tenéis que vivir", en: *El fruto de la nada*, pp. 93-94.

[25] Eckhart, "La imagen de la deidad impresa en el alma", en: *El fruto de la nada*, p. 103.

que el movimiento en la nada originaria no implicaba el tiempo, se entiende por derivación que "nada es tan contrario a Dios como el tiempo".[26] Para Eckhart, todo esto no puede ser expresado correctamente con el lenguaje; la comprensión de tales conjeturas sólo tiene puede suceder en el interior, y aunque exista la voluntad de expresar las vivencias y experiencias que conlleva no puede eludirse la reducción de la virtud en la explicación debido al roce que el hombre ha tenido con el resto de las criaturas. Es decir, pertenecer a la creación provocaron en el hombre su inclusión en la esfera del tiempo, a partir de lo cual su imperfección imperó por sobre la imagen de la deidad que en él operó, y que él constituía, antes de su origen. Al estar impregnado en una experiencia terrenal que deviene en atributos personales debido a los aprendizajes, el individuo, buscando entenderse distinto y fabricando sus propios procedimientos de diferenciación, se ha alejado de la conexión íntima con su esencia de vacuidad. Viviendo, el individuo no puede más que rondar, acercarse tímidamente a la explicación veraz de su antecedente material. En tales condiciones, "el hombre debería aceptar voluntariamente la muerte y morir, con el fin de que se le conceda un ser mejor".[27] En la creación, siendo parte de ella, Dios está oculto para el hombre, quien ha creado imágenes de él que le terminan por distorsionar pues su imagen es la no imagen. De tal manera, el proceso de desvelamiento de Dios consiste en desnudarle de todo imagen y ahí, en el espacio vacío derivado del desprendimiento de sus ropajes, emergerá la imagen desnuda de Dios, su ser no-siendo lo que hemos creído.

La comprensión de que "Dios está más allá de nombres y es inefable",[28] es un preámbulo necesario para la desnudez del hombre ante su Dios desnudo. De tal modo, "si el hombre se une a Dios por amor es desnudado de las imágenes y formado y transformado en la uniformidad

[26] *Ibid*., p. 102.

[27] Eckhart, "El anillo del ser", en: *El fruto de la nada*, p. 86.

[28] Eckhart, "Dios es un verbo que se habla a sí mismo", en: *El fruto de la nada*, p. 116.

divina, en la que él es uno con Dios".[29] Para que esto sea logrado, es ineludible que el individuo aprenda y viva auténticamente pobre de espíritu.

El vacío y la pobreza de espíritu

El sermón *Pobres de espíritu* es uno de los más importantes de Eckhart. En sus páginas, el dominico explica lo que debe suceder para obtener la pobreza que permite acceder parcialmente a la sabiduría divina. Un hombre pobre, dice el Maestro, "es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene".[30] La pobreza eckhartiana auténtica no sólo se refiere a un alejamiento de las cosas y atributos del mundo, sino también, y por encima de todo, al distanciamiento de las imágenes, nombres, concepciones, consideraciones, explicaciones y comprensiones de lo que Dios es. No querer nada, o mejor dicho: querer nada, implica, incluso, no querer a Dios, lo que se haya entendido de él. Al no querer comprender se logra un extrañamiento de las cosas del mundo y de Dios mismo, es decir, aquello que el hombre sepa de Dios y que, por ende, le tuvo que haber sido enseñado por otro que, a la vez, lo aprendió en su momento. El maquillaje de Dios a través de las palabras le distorsiona, la suposición de su voluntad le desvanece, el culto a lo que se considera que él es le destroza en ahíncos, se vuelve nimiedad. Contrario a ello, desde la hermenéutica eckhartiana, se asume que sólo podrá existir comprensión en la medida en que el hombre se transforme, como vaso espiritual, en el objeto de comprensión. El sujeto se objetiva así en lo que ahora le posee. El Dios desnudo, la deidad no parlante previa a la creación, recibe con sus imaginarios brazos a quien, desnudado ante él, se entrega sin medida en la más absoluta pobreza. Asimismo, "mientras el hombre tenga la voluntad de cumplir la preciosa voluntad de Dios, no posee la

[29] Eckhart, "La imagen desnuda de Dios", en: *El fruto de la nada*, p. 99.
[30] Eckhart, "Pobres de espíritu", en: *El fruto de la nada*, p. 106.

pobreza de la que hablamos; pues en él todavía hay una voluntad que quiere satisfacer a Dios y eso no es la pobreza correcta".[31]

La pobreza eckhartiana está asociada coherentemente al vacío, pues mientras más lleno está el hombre de las representaciones de Dios, en el entendido que sólo representaciones de él pueden hacerse en vida, menos lleno está de la deidad. La invitación final de Eckhart, cerrando el sermón mencionado es didáctica y clara: "Rogamos a Dios que nos vacíe de Dios y que alcancemos la verdad y la disfrutemos eternamente, allí donde los ángeles supremos y las moscas y las almas son iguales, allí, donde yo estaba y quise lo que fui y fui lo que yo quise".[32] Es comprensible, entonces, que Eckhart atribuye al hombre una existencia fusionada al origen primigenio, desde la cual pudo elegirse, en concordancia con la esencia de la que todo ha emanado, la vida y las condiciones que en ella debían experimentarse. Su idea de una pre-existencia se reitera en la afirmación siguiente: "Si el hombre quiere ser pobre en voluntad, debe poder querer y desear tan poco como quiso y deseó cuando no era".[33] Podrá argumentarse que este no ser del que habla Eckhart implica que el hombre no podría querer algo, sin embargo, desde la óptica del ejemplar dominico que nos ocupa, el hombre era, entonces, uno con la deidad, no sólo parte de él, es decir, "cuando el hombre estaba en el ser eterno de Dios, no vivía en él nada más; es más, lo que allí vivía era él mismo".[34]

De tal modo, quedan en entredicho todas las afamadas propuestas de cumplir con la voluntad de Dios, pues "un hombre pobre es aquel que no quiere cumplir la voluntad de Dios y que vive de tal forma que está vacío de su propia voluntad y de la de Dios, tal como lo era cuando todavía no era. De esta pobreza decimos que es la pobreza sublime".[35]

[31] *Ibid*., p. 107.
[32] *Ibid*., p. 108.
[33] *Ibidem*.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ibid*., p. 110.

En el ser surgido del principio, en el que Dios está por encima del ser y de toda diferencia, dice Eckhart: "allí era yo mismo, allí me quise a mí mismo y me conocí a mí mismo en la voluntad de crear a este hombre que soy yo".[36] En ese tenor, lo que hoy sucede está establecido con anterioridad, o, al menos, fue aprobado que pudiese acontecer. Nada puede turbar al individuo pues todo sigue un plan maestro. El modo sin modo, referido anteriormente, aplica también, por tanto, al individuo antes de ser, o de ser lo que hoy es. El hombre, en esta perspectiva eckhartiana no es más un ser finito sino eterno pues "según el modo de mi no haber nacido he sido eterno y lo soy ahora y lo seré siempre".[37] Por el contrario, lo que ingresó a la dimensión del tiempo, aquello que ha sido derivado al mundo y que pertenece a la esfera del ser, eso debe terminarse. El paso del hombre a este concebirse mundano, ser mundo, acontece en el nacimiento y "lo que soy según mi nacimiento debe morir y aniquilarse, pues es mortal; por eso debe desaparecer con el tiempo".[38] El tiempo, aniquilante del ser, es la diáfana realidad de lo existente.

Aquel que nada quiere, nada sabe y nada tiene (*niht enwil und niht enweiz und niht enhât*), tiene por meta lograr vivir como un no nacido (*ungeborn*), condición irrenunciable para retrotraerse a la deidad, punto desde el cual no se puede morir jamás. Para lograr tal estado, el hombre no sólo reconoce que ha fluido de Dios sino que atraviesa la creación misma, su condición mundana incluida, para ser (y no sólo contemplar) lo que realmente es. Esto supone una transfiguración tal que ya no importa la identidad pues se es la no identidad:

> En el atravesar, sin embargo, en donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre. Entonces siento un impulso que me debe lanzar por encima de todos los ángeles. En dicho impulso siento una riqueza

[36] *Ibid*., p. 111.
[37] *Ibid*., p. 112.
[38] *Ibidem*.

> tan grande que Dios no me puede bastar con todo lo que Dios es, en cuanto Dios, con todas sus obras divinas; pues en ese atravesar me doy cuenta de que yo y Dios somos uno.[39]

Este "atravesar" al que refiere Eckhart consiste en el camino, viaje, proceso de transfiguración, odisea o trayecto que el hombre debe recorrer para lograr llegar a la deidad, en la cual, hecho una nada y vacío por completo, se vuelve uno con ella. El cruce o atravesar es, en cierto modo, una superación de toda representación posible y, dado que el hombre no puede evitar representar, es necesario que deje de ser lo que es para lograr un estado de no-representación. De tal modo, puede afirmarse "la nada que somos y la Nada que no somos aún".[40] Ahora bien, es obligatorio distinguir entre Dios y Deidad desde los parámetros eckhartianos. Primeramente, si ubicamos un momento atemporal, lejano a la creación, en forma antecedente (o circular, considerando la negativa de observar el tiempo como una línea), en el que todo lo que hoy existe no fuese tal como se muestra actualmente, no tendría sentido hablar de Dios. Tampoco puede afirmarse que "no era", pues podría referirse, en todo caso, a una deidad en la que Dios era lo que era antes de Dios (*er was, daz er was*), en función de que estaba fuera de la creación, no era creador y se mantenía anterior a todo, incluso de sí mismo.

Ahora bien, cuando acontece la creación, o el surgir del ser, es difícil intuir una deidad, es decir, un Dios en sí mismo del que no haya emanado algo, ni criaturas, cosas, personas, naturaleza o cosmos. Lo que queda es lo que se concibe como una Sustancia que ha fluido en lo que se derivó de ella. En ese orden de ideas, la intención última de todo lo creado, incluidas las criaturas, no podría ser Dios, entendido como aquello que ya está contenido en el contenedor que recibió la emanación, pues no es posible ser finalidad de sí mismo ni ir hacia el sitio en el que ya se está, ni querer ser lo que ya se es. Se deriva de tal situación, que el fin último de lo creado es el retorno a la deidad antecedente de

[39] *Ibidem*.
[40] *Vid*., Sevilla, *Contemplar la Nada*, p. 301.

la divinidad presente en lo emanado, es decir, aquello que está (sin estar) más allá del ser y de las criaturas. El "atravesar" referido por Eckhart es el reconocimiento de la deidad previa a la derivación cósmica de Dios, es decir, lo que he dado el nombre de *Nadeidad*. Considerado así, a lo que aspira el hombre es a un vaciarse de Dios (*gotes ledic werden*). Asumiendo las implicaciones de todo lo expuesto, Eckhart invita a que "el hombre debe estar vacío de sí mismo, tal como lo era cuando todavía no era, y dejar de actuar como él quiera, para que el hombre se mantenga vacío".[41] Eckhart realiza la siguiente distinción en el mismo orden de ideas:

> La Deidad y Dios son realidades tan distintas como el Cielo y la Tierra (…) "Dios" sólo aparece cuando todas las criaturas lo enuncian (…) Todas las creaturas hablan pues de Dios. ¿Y por qué no hablan de la Deidad? Todo lo que está en la Deidad es Unidad y no se puede decir nada de ello. Dios opera, pero la Deidad no opera; ella no tiene por lo demás ninguna obra que efectuar; no hay operación en ella; y nunca ha puesto los ojos en ninguna operación. Dios y la Deidad difieren como la operación y la No operación.[42]

Asimismo, el Maestro criticó a los teólogos que dicen que Dios es un ser y un ser inteligible que conoce todas las cosas; él, por el contrario, afirma que: "Dios ni es un ser ni es inteligible, ni conoce esto ni lo otro. Por eso Dios está vacío de todas las cosas y por ello es todas las cosas".[43] Si "la Nada es anterior a todo lo que es"[44], y si el Ser del que emana todo lo creado estaba en ella contenido antes del tiempo tal como le conocemos, entonces a esa Nada y a esa deidad convendría entenderla, juntas, como una *Nadeidad*. Considerando que la deidad de la que habla Eckhart es sin forma, sin modo y sin sitio, distinta a una deidad personificada como Dios, entonces ya no puede atribuirse que "la nada es la no deidad"[45], sino que, de hecho, lo fue y será. Atravesada

[41] Eckhart, "Pobres de espíritu", en: *El fruto de la nada*, p. 109.
[42] Eckhart, *Obras escogidas*, p. 189.
[43] *Ibidem*.
[44] Sevilla, *Op. cit.,* p. 154.
[45] *Ibid*., p. 153.

la noche oscura de los sentidos y del espíritu, la sustancia del hombre encontrará soporte en el fundamento sin fondo de la *Nadeidad*.

El anillo del ser y su centro vacío

La imagen de un anillo coadyuva eficientemente a la analogía que realiza Eckhart sobre Dios. Si bien el anillo tiene una circunferencia, lo central en él es el espacio vacío que permite que la circunferencia material lo sea. En Dios, según Eckhart, existe un anillo configurado por el ser, pero su centro es vacío esencialmente. Este entendimiento de la divinidad como un círculo sin centro, le permite estar, a la vez, en todas partes, pues todo lo que es le rodea y configura. El centro de Dios, así, no tiene un lugar o sitio específico, no está en un espacio natural; en esa óptica, es inaccesible para quien no se transfigure en tal naturaleza. Dios, al estar en sí mismo, es decir, en su vacío rodeado de ser, está fuera del tiempo y, por ello, no se contamina de lo que el tiempo toca. El factor de la temporalidad, como atributo decadente de la existencia, está fuera de Dios.

Para el hombre, la manera particular de estar fuera del tiempo, la única posible, es la muerte. Si "lo que toca el tiempo es mortal",[46] sólo muriendo se saldría de la condición de mortalidad; la paradoja está presente en ello mismo, la muerte nos salva de la mortalidad, al permitir que la mortalidad se logre consumar. En este fundamento se sustenta Eckhart cuando afirma que "debemos comportarnos como si estuviéramos muertos, de modo que ni el amor ni el sufrimiento nos conmuevan";[47] sólo en tales condiciones se podrá compartir parcialmente el centro vacío de la divinidad, a pesar de que aún rodee al hombre una periferia del ser. No obstante, la muerte que propone Eckhart es dadora de vida, pues "para Dios nada muere; todas las cosas viven en él".[48] La muerte

[46] Eckhart, "El anillo del ser", en: *El fruto de la nada*, p. 87.
[47] *Ibid*., p. 83.
[48] *Ibid*., p. 86.

dadora de vida no debe ser cualquier muerte, sino que es menester que sea profunda (*grunttôt*), pues sólo así será posible que permita al hombre (aquello que aún de él quede) a penetrar el abismo sin fondo de la divinidad (*abgrunt*).

Según Vega, en el sermón *El anillo del ser*, Eckhart sigue el cuádruple sentido de la exégesis medieval: a) Literal, la vida tiene un fin en este mundo; b) alegórico, las tareas terrenales no nos han de aportar ningún fruto, ya que también para ellas hay un fin; c) moral, el hombre debe comportarse como si estuviera muerto; d) analógico y escatológico: la muerte regala al ser.[49] Evidentemente, la intención de la pureza propia del vacío, espacio en el que rodeado del ser espera el hombre convivir con la nada divina, no debe cegar al individuo, pues esto le volvería un mercader. Si bien el proyecto implica una finalidad, el transcurso del proyecto es valioso por sí mismo. En el camino a la pureza de la vacuidad plena, "no se debe amar a Dios a causa de su reino de los cielos o de cualquier otro deseo, más bien hay que amarlo a causa de la bondad que es en sí mismo. Pues quien ama a causa de cualquier otra cosa, éste no vive en él, sino en aquello a causa de lo cual lo ama".[50]

Lo primero que el hombre debe tomar en cuenta si quiere vivir en Dios, según Eckhart, es negarse a sí mismo y a todas las cosas, asimismo "que no dependa de nada que los sentidos toquen interiormente".[51] En la radical mística negativa que propone el Maestro, el hombre "no debe aceptar a Dios, por su bondad o justicia, sino que debe comprenderlo en la substancia pura y limpia en la que él se comprende a sí mismo en su pureza".[52] En el camino del atravesar las cosas del mundo, el hombre ha de apartarse de las simbolizaciones de Dios y contemplar que "Dios es un Verbo, un Verbo no dicho",[53] por lo que cualquier cosa que se diga

[49] *Cfr*. Vega, "Notas", en: *El fruto de la nada*, p. 255.

[50] Eckhart, "La imagen desnuda de Dios", en: *El fruto de la nada*, p. 97.

[51] *Ibid*., p. 96.

[52] *Ibid*., p. 97.

[53] Eckhart, "Dios es un verbo que se habla a sí mismo", en: *El fruto de la nada*, p. 114.

de él (eso) implicará una distorsión. Es por ello que el dominico enfatiza imperativamente: "Aparta de Dios todo cuanto lo reviste y tómalo puro en el vestidor donde está descubierto y desnudo en sí mismo. Entonces permaneceréis en él".[54] Es altamente significativo que este "tomar puro" a Dios adviene una permanencia fusionada en él, al ser ambas entidades una sola en la vacuidad plena. De tal manera, los pretenciosos rituales que enfatizan las formas y convencionalidades están privados de la comprensión que la mística radical eckhartiana, centrada en una dialéctica negativa, propone. Concretamente, "aquellos que se apegan a la penitencia y al ejercicio exterior (…) se les llama santos en razón de las apariencias, pero en el interior son asnos, pues no saben discernir la verdad divina".[55]

Quien auténticamente permanece en Dios, desde la visión de la mística nihilista eckhartiana, comprende que: a) "Entre él y Dios no hay diferencia, sino que son uno",[56] ahí donde el vacío unifica y hace ser, no siendo, una sola Unidad; b) Asimismo, el hombre "toma su bienaventuranza de la pureza en donde Dios mismo la toma",[57] por lo que la fuente es, más que compartida, unificada. De la *Nadeidad* originaria, tanto Dios como el hombre han bebido para sustanciarse y ahora, por fin, unidos tras la transfiguración del hombre, son portados por un mismo vaso espiritual que integra, fusiona y confluye; c) Además, el hombre que ha padecido la muerte a partir de su atravesar por el mundo "tiene un saber con el saber de Dios y tiene una acción con la acción de Dios y un conocer con el conocer de Dios",[58] ya no hay Señor y seguidor, amo y esclavo, Padre e hijo, Dios y creyente, dado y receptor, altura y nimiedad, perfecto e imperfecto, sino que las divisiones se han perdido, las distancias anonadado y la relación extirpado a partir de una

[54] Eckhart, "La imagen desnuda de Dios", en: *El fruto de la nada*, p. 97.
[55] Eckhart, "Pobres de espíritu", en: *El fruto de la nada,* p. 106.
[56] Eckhart, "La imagen desnuda de Dios", en: *El fruto de la nada*, p. 97.
[57] *Ibidem*.
[58] *Ibidem*.

igualdad; d) En tales condiciones, "Dios nace siempre en el hombre"[59] cuando el hombre se ha vuelto vacuo tal como la deidad primera; e) Del mismo modo en que en el hombre nace Dios, "aquel hombre nace siempre en Dios".[60]

Resumiendo, la deidad original brotada de la nada, la *Nadeidad*, dejó de ser lo que era en el momento en que se rodeó del anillo del ser en todo lo creado, es decir, en aquello que aunque emanó de ella ya no era ella. La creación da sentido a la invocación de Dios, un Dios que, eventualmente, es distorsionado por la misma creación pensante a partir de imágenes, maquiladas en la creatividad fantasiosa de quienes se sienten iluminados para dotar al mundo de las representaciones de Dios. Ahí, en el tumulto masificador de los que creen conocer a Dios poniéndole un nombre, Eckhart propone un desvelamiento de la deidad, su comprensión más allá de las configuraciones sobre Dios. Sólo así, en el desvestir a Dios de los ropajes impuestos, se logrará desgajar lo que cubre a la deidad hasta que, eliminadas todas las vestiduras, nombres y postulados, permanezca el espacio vacío al que el hombre se adhiere cuando es capaz de extrañarse incluso de sí mismo y de lo que ha creído que era. Esta negación de todo, en su afirmación de la nada restante, aquello que queda cuando ya no queda algo, unifica al espíritu del hombre que, purificado, está listo para rodearse del ser y penetrar el anillo puro y virginal de Dios: la *Nadeidad*. Aplazando el encuentro definitivo con ella, en la muerte profunda y definitiva, al hombre sólo le resta separarse de lo que sabe, aislarse de lo creado aun sabiéndose parte de ello, pero enalteciendo en grado sumo su pertenencia al origen puro del que brotó en un principio junto a Dios. El hombre, como fruto de la nada ha de volverse un ser separado del cual surja, sublime y elocuente, la razón de su existir.

Como puede observarse, la hermenéutica eckhartiana, columpiada en la tensión entre lo que puede ser comprendido y aquello que está más allá de toda comprensión, implica el saberse en posibilidad de atravesar

[59] *Ibidem*.
[60] *Ibid*., p. 98.

los límites del conocimiento; a la vez, eso que se ha comprendido como noción, a pesar de la voluntad por ser expresado, se estrella y desvanece en el muro de la inefabilidad y se rehúsa a contentarse con una simbolización distorsionante por lo que la respuesta permanece contenida en el silencio. El círculo hermenéutico propuesto por Eckhart implica que alejarse de cualquier signo de Dios es la entrada a su reino puro y vacuo. En la dimensión en la que salir es entrar, bajar es subir y alejarse es acercarse, asumirse sin Dios es poseerlo, negarlo es afirmarlo, el ateísmo es un óptimo teísmo en el que la ofensa se transfigura en una sofisticada adoración; en la misma medida logra entenderse que no hay separación posible del ser (entitario) emanado de Dios que nos albergará hasta que la *Nadeidad* sea el reino no reinante prometido, aquel en el que la unión será irrenunciable. La comprensión de este tipo no tiene lugar hasta que se abandona el mundo, el tiempo y el devenir implicado, sólo así lograr ser comprendida por completo en el punto en el que la comprensión no es posible al ya no ser. Este *sitio* en el que se suspende todo acontecer, está por encima de toda concepción posible y es a lo que el Maestro refiere del modo siguiente: "Hay una luz sobre las luces en donde el alma escapa a todas las luces `en las montañas de lo alto´ en donde ya no hay más luz".[61] Coincido con Castañeda cuando afirma que: "Decir "*Dios es nada"* apunta a lo fundamental de una experiencia de la Divinidad, su in-nombrabilidad, su in-tangibilidad, lo oculto de su misterio y de su presencia".[62]

Basta con intuir, contemplar someramente, que la luz más resplandeciente es la que no deja ver y así nos compenetra con la tiniebla, para coincidir con Eckhart en que "libres de trabas están quienes ordenan todas sus actividades según el modelo de la luz eterna; y ésos están junto a las cosas, pero no en las cosas. Están muy cerca de ellas y por eso mismo no tienen menos que si estuviesen allí arriba en el círculo de la

[61] Eckhart, "La montaña verde", en: *El fruto de la nada*, p. 131.

[62] Castañeda, "Dios y ser. Una aproximación desde Eckhart y Heidegger", en: *Teología y Sociedad*, p. 114.

eternidad";[63] precisamente, el "círculo de la eternidad" (*umberinge der êwicheit*) al que refiere el Maestro es equivalente al "anillo del ser", siempre y cuando se advierta que es posible y real una Deidad sin ser (*gotheit âne wesen*), la *Nadeidad*.

Preñados de la nada en el *sin modo*

La búsqueda de Dios, para el Maestro Eckhart, implica una no búsqueda, pues cuando algo se busca se le ha dado un modo, el cual se desea verificar en el encuentro. La categorización de Dios en modos específicos es una afrenta a lo que es, de ahí se deriva que no se le encuentre, dado que se le desea verificar en los modos prestablecidos. Es por ello que "a Dios hay que tomarlo en tanto que *modo sin modo* y en tanto que *ser sin ser*, pues no tiene ningún modo".[64] El Maestro cita a San Bernardo cuando afirma: Quien a ti, Dios, quiera conocerte, debe medirte sin medida.[65] Si Dios no tiene modo, se sigue por consecuencia que es innombrable y que "está más allá de toda palabra en la pureza de su fondo, en donde Dios no puede contener ninguna palabra ni discurso, en donde es inefable e indecible para todas las criaturas".[66] De tal manera no se puede establecer una guía para el encuentro con la divinidad pues "no hay camino hacia Dios";[67] asimismo, no hay escalas de mayor o menor acercamiento a la divinidad y "quien todavía anda en el subir y en el crecer en la gracia y en la luz, éste aún no ha llegado a Dios".[68] Según el dominico, debe tenerse cuidado respecto a las maneras de tomar a Dios, enfáticamente advierte que si se le toma "como una luz o como un ser o como un bien, y reconoces alguna cosa de él, eso no es Dios".[69]

[63] Eckhart, "Marta y María", en: *El fruto de la nada*, p. 142.
[64] Eckhart, "El fruto de la nada", en: *El fruto de la nada*, p. 126.
[65] *Ibidem*.
[66] Eckhart, "El enviado", en: *El fruto de la nada*, p. 134.
[67] Eckhart, "El fruto de la nada", en: *El fruto de la nada*, p. 119.
[68] *Ibidem*.
[69] *Ibid*., p. 122.

En ese camino de negación, la única alternativa es despojar las ideas preconcebidas, en un despojo que es analogía de la nada, pues "estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios",[70] a la vez, si se permite un vaciado personal, si el esfuerzo llega hasta el punto de la separación de las ideas y de las representaciones entonces se penetra al estado en el que "estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios".[71]

Permanecer en el *sin modo* es facultar la posibilidad de estar preñados de la nada, y de tal condición surge el fruto de la nada misma que Eckhart equipara con Dios. En el sermón titulado *El fruto de la nada*, el cual se caracteriza por contener claramente los elementos apofánticos de la mística del dominico, se expone la narración siguiente:

> A un hombre le pareció una vez en un sueño –era un sueño de vigilia- que estaba preñado de la nada, como una mujer lo está de un niño, y en esa nada había nacido Dios; él era el fruto de la nada. Dios había nacido en la nada. Por eso él dice: "se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía". Veía a Dios, en quien todas las criaturas son nada. Veía a todas las criaturas como una nada, pues él (Dios) tiene en sí el ser de todas las criaturas.[72]

Este pasaje, refiere la esencia de la mística nihilista eckhartiana al reconocer que Dios fructifica en el hombre en la misma medida en que éste ha logrado ser preñado de la nada, consecuencia que sólo se logra a través de un ejercicio de vacío paulatino, constante y esmerado. El dejar ir las concepciones de lo divino podría ser uno de los aspectos más complejos para aquellos que han sido habituados a reconocer a Dios en modalidades, suponiendo que es una entidad visible o que puede captarse cuando se saber ver, siendo que, por el contrario, cegarse es un requisito. La propuesta eckhartiana implica un actitud de cautela, concretamente recomienda: "A quien diga que Dios está aquí o allí, no le creáis (…). Dios es una luz verdadera; quien quiera verla debe ser ciego

[70] Eckhart, "Del ser separado", en: *El fruto de la nada*, p. 171.
[71] *Ibidem*.
[72] Eckhart, "El fruto de la nada", en: *El fruto de la nada*, p. 123.

y debe mantener a Dios fuera de todas las cosas".[73] La ceguera que hacer *ver* a Dios al no ver, queda representada en el pasaje bíblico[74] en el que se advierte que "Saulo se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía". Según Eckhart: "él nada veía, y eso era Dios. Dios es una nada y Dios es alguna cosa. Lo que es alguna cosa, también eso es nada";[75] por ello, "quien con nada habla de Dios lo hace correctamente".[76] San Agustín solía decir que cuando Saulo no veía nada veía a Dios. Es posible invertir una palabra, de tal modo que es más claro así: cuando veía la nada, veía a Dios. Dios habita en el vacío. La visión extática del que llegó a ser San Pablo supuso una suspensión de facultades en la que logró estar en contacto con la nada de la deidad a partir de una hermenéutica espiritual extratemporal y transhistórica. Dios y el hombre heredan su deidad del fondo abismal que es la nada.

Tal como afirma Eckhart en su *Tratado del hombre noble*, no es necesario realizar añadiduras a Dios, sino, por el contrario, despojarle de las imágenes que le representan. De tal modo, su mística no implica menos un sumar y más un restar, se vuelve evidente la necesidad de despojar lo sobrante, que es todo lo tangible. El ejemplo del Maestro al respecto es muy claro:

> Cuando un maestro hace una imagen de madera o piedra, no introduce la imagen en la madera, sino que corta las astillas que han ocultado y recubierto la imagen; no añade nada a la madera, sino que golpea y esculpe la cobertura y saca la escoria y entonces resplandece lo que estaba oculto debajo.[77]

No es sumar lo que procede al ejercicio de la mística, sino, por el contrario una resta, un disminuir, un hacer menos, un abrir hacia la desnudez. Cuando el hombre realiza consigo ese mismo escrutinio es capaz de concebir que está preñado de una nada cuyo emerger es retrasado,

[73] *Ibidem*.
[74] Hch 9, 8.
[75] Eckhart, "El fruto de la nada", en: *El fruto de la nada*, p. 123.
[76] *Ibidem*.
[77] Eckhart, "Tratado del hombre noble", en: *El fruto de la nada*, p. 158.

por lo que permanece sobrante y de más en el ser del hombre; los pensamientos, anhelos, deseos, emociones y consideraciones a las formas obstaculizan el parto de la nada, por ello su fruto, que es Dios en la mística eckhartiana, no florece con libertad.

Concebir el fruto derivado de estar preñado de la nada es un logro poco accesible para el hombre contemporáneo que, distraído por las modalidades de los convencionalismos religiosos permanece sin acceso a la mística nihilista al estar lleno de formas y estatutos. Concretamente, los seis grados de experiencia mística asociados a lo propuesto por el Maestro Eckhart son los siguientes:

> El primer grado del hombre interior consiste en el culto a la imagen, cuando el templo se hace aun necesario; con el segundo grado da comienzo la vida ascética señalada por la autonegación, el rechazo a lo humano y la preparación de una base matricial absolutamente virgen; pero incluso a esa nada fundamental debe morir el espíritu del hombre noble, que en este punto se halla más allá de cualquier consideración moral en su camino de separación y pérdida de toda referencia; el cuarto grado es la muerte a toda voluntad y la entrega amorosa a Dios; el quinto es la adquisición de la *sapientia dei*; y el sexto la perfección del camino de conversión iniciado en el primer grado: el desnudamiento de la propia imagen y la transfiguración (*entbildet und überbildet*).[78]

El planteamiento ascético que logra coronarse con el punto más alto de la mística eckhartiana está contenido en el tratado *Del ser separado* en el que el despojo es llevado a la radicalidad nihilista que, aún sin buscar premeditadamente una fructificación, logra una consecuencia salvífica.

La separación como modo de vida

Ser separado (*abegescheidenheit*) es un término que expresa el fundamento de la mística eckhartiana y sus seguidores. Esencial en el pensamiento teológico, sugiere un vaciado místico de todo lo cognoscible, incluido el

[78] *Cfr*. Vega, "Notas", en: *El fruto de la nada*, p. 273.

yo, con la intención de retornar a la unión mística con la divinidad en función de su coincidir en la *Nadeidad*. De tal modo, "el puro ser separado todo lo supera, pues todas las virtudes tienen alguna mirada en las criaturas, mientras que el ser separado está vacío de todas las criaturas";[79] ser separado "es la más alta y mejor virtud por la cual el hombre puede unirse mejor y más rápido con Dios",[80] logrando con ello asemejarse a la imagen que él era en Dios en el estado en el que "no había diferencia alguna entre él y Dios antes de que Dios creara a las criaturas".[81] Eckhart reitera la condición primigenia del hombre en la que no había diferencia, antes de la creación, entre Dios y él. El nihilismo de la mística de Eckhart no supone una destrucción por sí misma, sino que es un destruir que invita a la reivindicación en lo Absoluto. El hombre ha de ser disminuido al punto en que pueda decirse que "el ser separado se aproxima tanto a la nada que entre el puro ser separado y la nada, nada puede haber".[82] En una condición tal, ya no existe sufrimiento posible pues "el ser separado permanece vacío y se sostiene en sí mismo y no se deja afligir por nada; pues mientras alguna cosa aflija al hombre, algo no anda bien en él".[83]

Cuando la separación se vuelve un modo de vida se encuentran añadiduras significativas. Quien está en el punto en que se asemeja a la nada obtiene todo como ganancia, pues se establece en el estado en que todo es una suma tras la resta continua. Aun así, las adquisiciones creaturales obtenidas no son el sustento del individuo que ha logrado la separación pues "el hombre que se halle completamente en el ser separado será arrebatado hacia la eternidad, de forma que nada perecedero lo pueda conmover más y que no sienta más lo corporal; y se diga muerto para el mundo, pues ya no le aparece lo que es terrenal".[84]

[79] Eckhart, "Del ser separado", en: *El fruto de la nada*, p. 166.
[80] *Ibidem*.
[81] *Ibidem*.
[82] *Ibid*., p. 168.
[83] *Ibid*., p. 170.
[84] *Ibidem*.

Para Eckhart, el ser separado es una virtud mayor que el amor mismo, pues incluso "que Dios sea Dios le viene de su ser separado inmóvil, y del ser separado le viene su pureza, su simplicidad y su inmutabilidad".[85] De tal modo, en este caso contrario a la postura paulina, Eckhart entiende el amor como un virtud secundaria en comparación al ser separado, pues quien ama percibe a Dios como un bien y como un alguien específico, lo cual implica un obstáculo para la unión con Dios si se considera que "nadie puede ir tan lejos como para nombrar a Dios",[86] por lo que Dios es el mayor ser separado.[87]

La pura nulificación, o la pura nada (*blôzen nihte*) que el hombre realiza es facultativa debido a que "la capacidad originaria de la nada se ve fortalecida cuando el individuo es capaz de vaciarse voluntariamente de los falsos ídolos, de sus propios sostenes racionales, de sus facultades intelectualistas desentrañadas, para depositarse en la contemplación de lo incontemplable".[88] En esto se coincide con Eckhart cuando reconoce que "para que el corazón tenga predisposición a lo más elevado deba permanecer sobre una pura nada y en ello consiste también la mayor posibilidad que pueda haber".[89] Una metáfora al respecto podría ser la siguiente:

> Si quiero escribir sobre una tablilla de cera, entonces no puede haber nada escrito en ella (…) debo borrar y vaciar todo lo que está sobre la tabla, y ésta nunca se me presenta tan bien para escribir como cuando no hay absolutamente nada. De forma muy parecida, si Dios en lo más elevado debe escribir en mi corazón, entonces debe salir todo de mi corazón, sea esto o lo otro, así son las cosas con el corazón separado.[90]

[85] *Ibid*., p. 171.
[86] Eckhart, "El fruto de la nada", en: *El fruto de la nada*, p. 122.
[87] *Cfr.* Eckhart, "Del ser separado", en: *El fruto de la nada*, p. 180.
[88] Sevilla, *Op. cit*., p. 162.
[89] Eckhart, "Del ser separado", en: *El fruto de la nada*, p. 176.
[90] *Ibid*., p. 177.

El corazón auténticamente separado no pide absolutamente nada y "su oración no es otra cosa que ser uniforme con Dios",[91] al tiempo que se vuelve "libre del amor a causa del amor y oscuro a causa de la luz".[92] Con su ser separado, el individuo logra abandonar el mundo confuso de las formas y llega al estado de la *no forma*, el cual es constituido por Dios mismo en su carácter de deidad. En el extrañamiento (*entfremdung*) que procede del ser separado, el yo logra una muerte que libera al ser íntimo, aunque continúe la existencia física. Si se considera a Dios como fundamento de todo lo existente, se observará que él mismo está sustentado en nada, de tal modo que, según Eckhart, encuentra en el hombre que ha logrado ser separado un alma desfondada que se vuelve su hábitat debido a su proximidad con la nada, de tal modo que se anula la creaturalidad del hombre y se logra una conexión con la deidad contenida en Dios. De tal modo, "el ser separado, en la medida en que es nada, puede aspirar a llenarse del ser de Dios".[93] Es por esto que en su poema *El grano de mostaza*, Eckhart se expresa de la siguiente forma: "¡Oh, alma mía, sal fuera, Dios entra! Hunde todo mi ser en la nada de Dios".[94]

La herencia eckhartiana

La mística que Eckhart propuso y vivió fue motivo de persecución incluso en su misma orden debido a que algunos de sus hermanos veían con disgusto su forma de predicar al pueblo;[95] evidentemente, "no es de

[91] *Ibidem*.

[92] *Ibid*., p. 178.

[93] Vega, "Notas", en: *El fruto de la nada*, p. 277.

[94] Eckhart, "El grano de mostaza", en: *El fruto de la nada*, p. 186.

[95] El dominico Nikolaus von Strassburg fue forzado por Juan XXII a realizar una investigación sobre los escritos alemanes del Maestro Eckhart; las indagaciones se centraron inicialmente en el *Liber Benedictus* y se procedió a declarar "peligrosas" las proposiciones contenidas en tal escrito. Hermann von Summo y Wilhelm von Nidecke tomaron algunas frases aisladas de la obra de Eckhart para acusarlo de herejía. *Cfr*. Vega, "Introducción", en: *El fruto de la nada*, pp. 38-42.

extrañar que una doctrina que evitaba los modos y, en última instancia, los órdenes no fuera tolerada por la jerarquía eclesiástica".[96] Como el lector seguramente podría predecir, "la historia del proceso contra Eckhart está plagada de irregularidades",[97] las cuales no terminaron sino hasta que el 27 de Marzo de 1329, el Papa Juan XXII publica la Bula *In agro dominico* (Acta 65), en la que se consigna que Eckhart "ha querido saber más de lo que era necesario"[98] y "ha señalado numerosos artículos que oscurecen la verdadera fe en muchos corazones".[99] Se advierte además que Eckhart había sido "seducido, en efecto, por aquel padre de la mentira, que frecuentemente adopta la figura de un ángel de luz para difundir la oscuridad tenebrosa y odiosa de los sentidos",[100] por lo que sus escritos "contienen errores o han sido manchados por la herejía".[101] De tal modo, el Maestro fue juzgado por su libre lectura de la vida y la mística, así como su intención precisa de liberar a sus oyentes de las formas que la autoridad pone a Dios, incluido su nombre y voluntad. Eckhart murió a inicios de 1328, permaneció esperando una resolución a las acusaciones, pero nunca leyó la Bula referida. Ser tratado como herético por aprobar los escritos de Eckhart no detuvo a Johannes Tauler y Henrich Seuse, quienes, enseguida, se volvieron en continuadores de la escuela de Eckhart. Por su parte, contemporáneamente, se considera a Alois Hass[102] como uno de los mayores estudiosos de la obra del Maestro. Cabe decir que en 1992, en un proceso derivado de varias peticiones de los miembros de la Orden de Predicadores, se levantó la condena

[96] *Cfr*. Vega, "Introducción", en: *El fruto de la nada*, p. 32.

[97] *Ibid*., p. 38.

[98] *Vid*., Juan XXII, "In agro dominico", en: *El fruto de la nada*, p. 232.

[99] *Ibid*., p. 233.

[100] *Ibidem*.

[101] *Ibid*., p. 237.

[102] Hass donó cerca de 40,000 obras sobre las tradiciones espirituales de la humanidad a la Universitat Pompeu Fabra; inaugurada en el año 2003, la *Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas* continúa realizando simposios, conferencias y diversos eventos para divulgar y dialogar sobre la herencia espiritual de Occidente, incluida la obra del Maestro Eckhart.

católica a los escritos del Maestro Eckhart por la vía de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida entonces por Joseph Ratzinger.

La obra de Eckhart también ha causado interés en la filosofía del último siglo, al grado que Heidegger realiza varias menciones del Maestro en diversos pasajes de su obra, incluyendo las referencias en su escrito *Las categorías y la doctrina de la significación en Duns Escoto*, así como en otros textos posteriores: *¿Qué significa pensar?, La técnica y el giro*, *El sendero de campo* y *La pregunta por la cosa*. Con ello, puede afirmarse que "Heidegger no sólo conocía el pensamiento de Eckhart, sino que incluso lo ha tenido presente de un modo u otro, desde los comienzos hasta la última etapa de su derrotero intelectual".[103]

En Oriente, el pensamiento de Eckhart está presente en Nishitani quien lo asoció al *Así hablaba Zaratustra* de Nietzsche. El japonés también relacionó al Maestro con el pensamiento de Heidegger, así como con el nihilismo europeo y la mística alemana en general, específicamente a partir de las coincidencias en sus abordajes sobre la nada. Para Nishitani, la superación de la miope concepción de la "nada relativa" (*relative nothingness*), desde la cual se forjó el nihilismo europeo, sólo puede lograrse partiendo de una mirada a la "nada absoluta" (*absolute nothingness*), la cual "está relacionada totalmente con todo lo que es".[104] En ese sentido, la mística nihilista del Maestro puede encontrar similitudes con el budismo Zen en su intención de lograr la liberación absoluta, ya sea por mediación de la *mors mystica* eckhartiana, en la que el individuo ruega a Dios que le vacíe de Dios, o la *Gran muerte*, entendida en el Zen como una conversión radical del espíritu.[105] Nishitani, en su elogiable obra *La religión y la nada* encuentra que Eckhart consideraba la esencia del Dios personal como una nada absoluta;[106] concretamente, como un "campo de muerte-en-la vida absoluta".[107] En ese sentido, afirma el

[103] Filippi, "Martín Heidegger y la Mística Eckhartiana", en: *Invenio*, p. 34.
[104] Sevilla, *Op. cit.*, p. 160.
[105] *Vid.*, Tanabe, *Filosofía como Metanoética*, 2014.
[106] *Cfr.* Nishitani, *La religión y la nada*, p. 143.
[107] *Ibidem*.

filósofo oriental que "el mismo Eckhart declaraba que el fondo de Dios reside en el interior del sí mismo, más próximo al sí mismo que lo que éste lo está de sí mismo"[108] y lo equipara con la posición budista del *sûnyatâ* el cual es "el lugar en el que nos manifestamos en nuestra propia mismidad".[109] También pueden encontrarse lugares comunes entre la tradición Mahâyâna, cuyo mayor representante es Nâgârjuna y la experiencia de la nada o vacío eckhartiano.

A manera de conclusión, solo resta clarificar enfáticamente que la congruencia en el decir y el actuar del Maestro revisten un interés profundo para la consecución de un nihilismo de alcances místicos. Asumir la nada de la deidad, la *Nadeidad*, restando las contrariedades políticas y colectivas que de ello se pueda derivar, está en consonancia con la invitación directa de Eckhart: "separa todo añadido de la deidad y tómala desnuda en sí misma".[110] La herencia eckhartiana crecerá oportunamente en la medida en que su mensaje, cuyo *atravesar* didáctico le ha llevado al hombre un proceso de casi setecientos años de comprensión, sea tomado, asimilado y asumido por aquellos que han logrado hacer de su propio fondo un *modo sin modo* en el que puede nacer, nuevamente, el fruto de la nada.

Referencias

Castañeda José, "Dios y ser. Una aproximación desde Eckhart y Heidegger", en: *Teología y Sociedad*, Núm. 9, 2011, pp. 107-127.

Eckhart Maestro, *Obras escogidas.* Barcelona: Visión libros, 1980.

_____, *El fruto de la nada*. Madrid: Alianza, 2011.

Filippi Silvana, "Martín Heidegger y la Mística Eckhartiana", en: *Invenio*, Nov. 2003, pp. 33-39.

[108] *Ibidem*.

[109] *Ibid*., p. 144.

[110] Eckhart, "El enviado", en: *El fruto de la nada*, p. 137.

Haas Alois, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Madrid: Siruela, 2009.

_____, *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 2002.

Juan XXII, "In agro dominico", en: Eckhart Maestro, *El fruto de la nada*, Madrid: Alianza, 2011.

Nishitani Keiji, *La religión y la nada.* Madrid: Siruela, 2003.

Sevilla Héctor, *Contemplar la Nada: Un camino alterno hacia la comprensión del Ser.* México: Plaza y Valdés, 2012.

Tanabe Hajime, *Filosofía como Metanoética.* Barcelona: Herder, 2014.

Vega Amador, "Introducción", en: Eckhart, *El fruto de la nada*. Madrid: Alianza, 2011.

_____, "Notas", en: Eckhart*, El fruto de la nada.* Madrid: Alianza, 2011.

Autores participantes

Manlio Fabio Altamirano Fajardo

Médico Cirujano y Doctor en Educación por la Universidad Autónoma de Guadalajara, Maestro en Filosofía Social y en Educación por la Universidad del Valle de Atemajac y Licenciado en Ciencias Teológicas por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Es profesor de posgrado en la Universidad Antropológica de Guadalajara y en la Universidad del Valle de México, en las áreas de filosofía y de Investigación.

Christian Omar Bailón Fernández

Licenciado en Psicología por la Universidad del Valle de México, Maestro en Ciencias de la Educación por la Universidad del Valle de México, con diversas especializaciones en los ámbitos educativo y psicológico. Consultor, Investigador y Docente en Psicología y Educación. Es autor de diversos artículos de investigación publicados en revistas nacionales e internacionales. Sus líneas de investigación están dirigidas hacia el análisis Psicológico, Sociológico y Educativo sobre el paradigma de la Complejidad y la Teoría Crítica.

Mauricio Beuchot Puente

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México, D.F. Profesor en el Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la

UNAM. Investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de dicha universidad, de cuyo Seminario de Hermenéutica fue coordinador. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua, de la Academia Mexicana de la Historia, de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos y del Seminario de cultura mexicana. Ha escrito varios libros y artículos, principalmente sobre Hermenéutica Analógica, que es su propuesta filosófica.

Vanessa Huerta Donado

Licenciada y Maestra en Filosofía *cum laude* por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, mediante la elaboración de una tesis en torno al planteamiento filosófico de Martin Heidegger. Ha llevado a cabo una estancia de investigación en el Husserl-Archiv de Friburgo, Alemania. Ha sido becaria de programas como *Jóvenes Investigadores*, PROMEP, CONACYT, DAAD y PECDA-CONACULTA. Sus líneas de investigación giran en torno a la relación Filosofía-Literatura, Ontología y Metafísica. Su última publicación en coautoría lleva por título *Heidegger, del sentido a la historia* (Madrid: Plaza y Valdés, 2014). Actualmente se desempeña como docente en la misma universidad. Contacto: vanessahuertadonado@gmail.com

Ramón Kuri Camacho

Doctor en Filosofía, especialista en filosofía medieval y novohispana y en el diálogo Atenas-Jerusalén. Fundador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Sinaloa. Ha sido profesor de filosofía en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Zacatecas, en la Facultad de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla e investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. En 1998 recibe el Premio Nacional de Ensayo "Raúl

Rangel Frías" en Filosofía de la Cultura Mexicana, por la obra "El Barroco Jesuita Novohispano: la forja de un México Posible", habiendo sido jurados el Dr. Luis Villoro, el Mtro. Alejandro Rossiy el Mtro. Adolfo Castañón. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores ha publicado *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible* (2008) y *La mordedura de la Nada* (2012).

Pablo Lazo Briones

Doctor en filosofía por la Universidad de Deusto, Bilbao, España. Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo y director del Departamento de Filosofía en la Universidad Iberoamericana. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1. Es autor de los libros: *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad* (Plaza y Valdés, 2010); *Interpretación y Acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor* (Ediciones Coyoacán 2007); *La frágil frontera de las palabras. Ensayo sobre los débiles márgenes entre filosofía y literatura* (Siglo XXI Editores, 2006). Es coordinador y coautor de los libros colectivos *Slavoj Zizek. Filosofía y Crítica de la Ideología* (UIA, 2012) y *Ética, Hermenéutica y multiculturalismo* (UIA, 2008). Tradujo el libro de Richard Bernstein, *El Giro Pragmático* (Anthropos, 2014). e-mail: pablo.lazo@ibero.mx

José Antonio Pardo Oláguez

Es doctor en filosofía por la UNAM, donde defendió la tesis *Las definiciones metafísicas de Dios,* que es una interpretación, desde el contexto de la filosofía analítica, de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Ha publicado, sobre Hegel, los artículos "¿De qué trata la Fenomenología del Espíritu?, "Hegel sucesor de Schelling, Schelling sucesor de Hegel" y "¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?". Es actualmente profesor e investigador de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la

Universidad Iberoamericana, donde imparte regularmente las materias de Teoría de la Argumentación y Filosofía de la Ciencia. Es cofundador, junto con Paniel Reyes, de la "Sociedad Mexicana de Metafísica y Filosofía de la Ciencia", integrada por Adolfo García de la Sienra, Sergio Gallegos y Axel Barceló, entre otros.

Mario Teodoro Ramírez

Doctor en Filosofía por la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel III. Presidente de la Asociación Filosófica de México, A.C. (2012-2014), Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia), donde ha sido profesor-investigador desde 1980. Algunos de sus libros son: *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México, FCE, 2013; *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012; *Humanismo para una nueva época*, México, Siglo XXI, 2011.

Héctor Sevilla Godínez

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac. Es miembro de la Asociación Filosófica de México y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Ha impartido más de 390 cursos y talleres en varias universidades del país. En la editorial Plaza y Valdés ha publicado los siguientes libros: *Contemplar la Nada. Un camino alterno hacia la comprensión del Ser* (2012); *Resonancias de la Nada. Diez ecos filosóficos del Cero al Vacío* (2013); *Pasión Filosófica. Emoción, Arte e Indagación* (2014); *El Libro del Nadante. Un drama sobre la vida y la posibilidad de renacer* (2014); *El Vacío de Dios. La encrucijada humana ante lo Absoluto* (2014); y *Apología del Vacío. Hacia una resignificación de la ausencia* (2015). Contacto: hectorsevilla@hotmail.com

Jaime Torres Guillén

Estudió Letras en la Universidad de Guadalajara. Obtuvo el grado de maestro en Filosofía en el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente y el de doctor en Antropología social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ha escrito diversos artículos y capítulos de libros relacionados con los campos de la filosofía y las ciencias sociales. Actualmente es profesor del Instituto de Filosofía A.C. y la Universidad de Guadalajara. Dirige la revista de filosofía *Piezas en Diálogo. Filosofía y Ciencias Humanas*.

José Alfonso Villa Sánchez

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, Profesor Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia, Michoacán. Es autor del libro *La actualidad de lo real en Zubiri, crítica a Husserl y Hedegger* (Plaza y Valdés 2014), y autor de diversos artículos en revistas nacionales e internacionales sobre fenomenología y hermenéutica.

Ángel Xolocotzi Yáñez

Profesor-investigador de Tiempo Completo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en donde funge también como Coordinador de la Maestría en Filosofía y Director de la revista *Graffylia*. Ha sido becario del KAAD, DAAD y de la Fundación Humboldt. En 2010 recibió el O´Gorman Grant por la Columbia University (New York) y en 2013 fue galardonado con el premio Estatal de Ciencia y Tecnología por parte del Estado de Puebla. Es miembro del SNI, nivel 2. Ha publicado 9 libros de su autoría, traducido 3 y coordinado 11. Su más reciente libro fue coordinado junto con R. Gibu bajo el título *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (Madrid: Plaza y Valdés, 2014). Contacto: mfilbuap@gmail.com

Analogías alternantes de la nada
Ejercicios filosóficos sobre el vacío
se terminó de imprimir el mes de diciembre de 2014
en los talleres de Pandora, S.A. de C.V.
Caña 3657, La Nogalera.
Guadalajara, Jalisco, México.
El tiraje consta de 1 000 ejemplares.

"Nada se pierde con vivir, tenemos todo el tiempo del tiempo por delante para ser el vacío que somos en el fondo".
Enrique Lihn

Fenomenología de la nada. La idea del no-ser en la filosofía de Merleau-Ponty

Mario Teodoro Ramírez

La negación del otro: la "nada" como efecto nihilista del yo sobre otro cultural en J.M. Coetzee

Pablo Lazo Briones

El suicidio de Dios. La apología del exterminio humano en Philip Mainländer

Héctor Sevilla Godínez

La Nada de la noche de la fe y la Nada de la oscuridad del mal y de la Muerte

Ramón Kuri Camacho

Hermenéutica y nada (más)

José Alfonso Villa Sánchez

La nada según Hegel

José Antonio Pardo Oláguez

Hermenéutica analógica de la nada

Mauricio Beuchot Puente

Implicaciones de la Nada en la Teología

Manlio Fabio Altamirano

Sufrimiento y no identidad: reflexiones para una política negativa

Jaime Torres Guillén

Teoría crítica desde la nada: Aproximaciones Educativas y Psicológicas

Christian Bailón Fernández

No-ente y abandono de ser. Dos aspectos del despliegue de la nada en Martin Heidegger

Ángel Xolocotzi y Vanessa Huerta

La nada de la deidad. Hacia una mística nihilista de herencia eckhartiana

Héctor Sevilla Godínez

Filosofía

ISBN: 978-607-402-764-8